اصطلاحات میبذی

تالیف

(مولانا و مفتی) محمد احمد سکندر قاسمی نوادہ، مبارک پور
استاذ مدرسہ تعلیم الاسلام (جامع مسجد) شہر اعظم گڑھ

ناشر

مکتبہ قاسمیہ نوادہ، مبارک پور، اعظم گڑھ (یوپی)
پن کوڈ: ۲۷۶۴۰۴

تفصیلات

نام کتاب	اصطلاحاتِ میبذی
تالیف	(مولانا ومفتی) محمد احمد سکندر قاسمی نوادہ، مبارک پور
	موبائل نمبر: ٨٩٦٠٤٤٤٨٠٥
صفحات	١٢٢
تعداد	٥٠٠
پہلا ایڈیشن	رمضان ١٤٤٢ھ/اپریل ٢٠٢١ء
کمپوزنگ	صلاح الدین نثار قاسمی بلوہ، پورہ معروف (مئو)
	(معروفی کمپیوٹر) موبائل: 9889036799
قیمت	Rs. /-

ملنے کے پتے

(١) مکتبہ قاسمیہ، نوادہ مبارک پور، اعظم گڑھ۔ (یوپی) 8960444805

(٢) مدرسہ تعلیم الاسلام (جامع مسجد) شہر اعظم گڑھ۔

(٣) مکتبہ نعیمیہ صدر چوک، مئوناتھ بھنجن، ضلع مئو (یوپی) 9450755820

(٤) کتب خانہ نعیمیہ دیوبند۔ (٥) مکتبہ ضیاء الکتب اترار ی خیر آباد۔ مئو

(٦) مکتبہ حارث محلّہ فیض نگر، ادری، ضلع مئو۔ 9044107137

فہرست

اصطلاحاتِ میبذی

کلمات دعائیہ حضرت مفتی ابوالقاسم صاحب نعمانی دامت برکاتہم مہتمم دارالعلوم دیوبند	۱۲
تائیدی وتوثیقی کلمات حضرت مولانا محمد افضل صاحب دامت برکاتہم استاذ دارالعلوم دیوبند	۱۳
رائے گرامی حضرت مولانا محمد اصغر صاحب دامت برکاتہم استاذ جامعہ حسینیہ لال دروازہ، جونپور وسابق صدرالمدرسین مدرسہ منبع العلوم خیرآباد، ضلع مئو	۱۴
کلمات تہنیت حضرت مولانا انتخاب عالم صاحب دامت برکاتہم ناظم مدرسہ تعلیم الاسلام وامام وخطیب جامع مسجد شہر اعظم گڑھ	۱۵
تقریظ وتعارف مفتی عبدالباسط صاحب قاسمی زید مجدہٗ صدر مدرسہ امین العلوم، الٰہ آباد	۱۶

عنوانات	صفحہ نمبر
عرض مرتب	۱۸
مقدمہ از مرتب	۲۰
حکمت	۲۸
فائدہ	۲۸
حکمت کی اقسام	۲۸
دلیل حصر	۲۸
حکمت عملیہ	۲۸
حکمت نظریہ	۲۹
وجہ تسمیہ	۲۹
حکمت عملیہ کی اقسام	۲۹
دلیل حصر	۲۹
تہذیب اخلاق	۲۹
تدبیر منزل	۲۹
سیاست مدنیہ	۳۰
وجہ تسمیہ	۳۰
امور عامہ	۳۰
حکمت نظریہ کی اقسام	۳۰
دلیل حصر	۳۰

عنوانات	صفحہ نمبر
علم اعلیٰ	۳۱
علم اعلیٰ کے دوسرے نام مع وجہ تسمیہ	۳۱
علم اوسط	۳۲
علم اوسط کے دوسرے نام مع وجہ تسمیہ	۳۲
علم ادنیٰ، دوسرے نام مع وجہ تسمیہ	۳۲
علم الٰہی کی دو قسمیں	۳۲
منطق حکمت میں داخل ہے یا نہیں	۳۳
معقولات اولیٰ اور ثانیہ	۳۵
علم ہیئت	۳۵
اعتراض وجواب	۳۵
دائرہ	۳۶
کرہ	۳۶
کرہ اور دائرہ میں فرق	۳۶
امور موہومہ دو قسم کے ہیں	۳۶
قطبین	۳۷
منطقہ	۳۷
دوائر صغار	۳۷
موجود فی الخارج	۳۷

موجود فی الذہن	۳۷
موجود فی نفس الامر	۳۷
موجود فی نفس الامر ہونے کا مفہوم	۳۷
موجود فی نفس الامراور موجود فی الخارج کے درمیان نسبت	۳۸
موجود فی نفس الامر اور موجود فی الذہن کے درمیان نسبت	۳۸
ذہنی فرضی	۳۹
ذہنی حقیقی	۳۹
جوہر	۳۹
عرض	۳۹
واجب	۳۹
ممکن	۳۹
طبعیات کی تفسیر	۳۹
اعتراض وجواب	۳۹
سوال مقدر، جواب	۴۰
جسم طبعی	۴۱
نوٹ	۴۱
جسم طبعی کی حقیقۃً تعریف	۴۱
اعتراض	۴۱
جسم تعلیمی	۴۲
کم	۴۲
قسم ثانی تین فنون پر مرتب ہے	۴۲
دلیل حصر	۴۲
فن اول	۴۲
الاجسام کی تفسیر الطبعیہ کے ساتھ کرنے کی وجہ	۴۲
جسم کے متعلق تین مذہب ہیں	۴۳
فائدہ: جسم کی ترکیب	۴۳
جزءلایتجزیٰ کا بطلان وثبوت	۴۴
جزءلایتجزیٰ (جوہرفرد)	۴۴
تقسیم کی اقسام	۴۴
تقسیم خارجی	۴۵
تقسیم ذہنی	۴۵
تقسیم وہمی اور تقسیم فرضی کے درمیان فرق	۴۵
اعتراض، جواب	۴۵
تداخل جواہر	۴۶
جزءلایتجزیٰ کے بطلان کی پہلی دلیل (دلیل وسط وطرف)	۴۶

اعتراض، جواب	۴۸	فائدہ	۵۵
جزءلایتجزیٰ کے بطلان کی دوسری دلیل (دلیل ملتقیٰ)	۴۹	تداخل	۵۷
		تداخل اور حلول میں فرق	۵۷
اعتراض، جواب	۴۹	اشارہ کی حقیقی تعریف	۵۷
اثبات ہیولیٰ کا بیان	۵۱	اشارہ حسیہ	۵۷
فائدہ	۵۱	اشارہ عقلیہ	۵۷
ہیولیٰ	۵۱	اشارہ حسیہ کی کتاب میں مذکور تعریف	۵۷
صورت جسمیہ	۵۱	اشارہ بالقصد	۵۸
صورت جسمیہ کو دلیل سے ثابت نہ کرنے کی وجہ	۵۱	اشارہ بالتبع	۵۸
		امتداد خطی موہوم الخ سے اشارہ حسیہ کی تعریف کرنے کی وجہ	۵۸
صورت نوعیہ	۵۲		
دعویٰ	۵۲	حلول (دوسری تعریف)	۵۸
حلول (تعریف اول)	۵۳	فائدہ	۵۸
حلول کی پہلی تعریف پر تین اعتراضات	۵۳	اشارہ حسیہ تحقیقاً	۵۹
نقطہ	۵۴	اشارہ حسیہ تقدیراً	۵۹
خط	۵۵	مکان کی بحث	۵۹
سطح	۵۵	حلول کی تعریف ثانی پر اعتراض	۵۹
امتداد خطی	۵۵	جواب	٦٠
امتداد جسمی	۵۵	حلول (تیسری تعریف)	٦١

فائدہ	۶۱
سرایت	۶۱
اعتراض، جواب	۶۱
حلول طریانی	۶۲
حلول سریانی	۶۲
حلول (چوتھی تعریف)	۶۲
حلول (پانچویں تعریف)	۶۲
فائدہ	۶۲
اعتراض، جواب	۶۳
محل اور حال کا نام	۶۴
ہیولیٰ کو اولیٰ کے ساتھ مقید کرنے کی وجہ	۶۴
اعتراض، جواب	۶۴
مباحث الہیولیٰ والصورۃ کے علم الٰہی میں سے ہونے کی توجیہ	۶۵
اعتراض	۶۵
درست توجیہ	۶۶
اثبات ہیولیٰ کی دلیل	۶۶
قاعدہ	۶۸
نوٹ، تنبیہ	۶۸
تقریر جامع	۶۹
ہیولیٰ کا جوہر ہونا	۷۰
خط جوہری	۷۰
سطح جوہری	۷۰
حلول جوہر فی شئی کا مفہوم	۷۰
حلول عرض فی شئی کا مفہوم	۷۱
جسم کے متعلق مذاہب	۷۱
تمام اجسام میں ہیولیٰ کے اثبات کی دلیل	۷۲
تمام اجسام میں ہیولیٰ کا تقاضا صورت جسمیہ کے ماہیت نوعیہ ہونے پر موقوف	۷۳
صورت جسمیہ کے ماہیت نوعیہ ہونے کا ثبوت	۷۳
صورت جسمیہ کے ہیولیٰ سے خالی ہونے کا بطلان	۷۴
فائدہ	۷۴
تنبیہ	۷۴
دعویٰ، دلیل	۷۴
صورت جسمیہ کے غیر متناہی ہونے کا بطلان	۷۴
اجسام کے غیر متناہی ہونے کا بطلان	۷۴

برہان سلمی کے تین مقدمات	۷۵
برہانِ سلمی	۷۶
فائدہ	۷۶
اعتراضات وجوابات	۷۷
ہیولیٰ سے خالی ہوکر صورت کے متناہی ہونے کا بطلان	۷۸
شکل	۸۰
تنبیہ	۸۰
اعتراض	۸۰
شکل کی انسب تعریف	۸۰
محیط کرہ	۸۰
محیط دائرہ	۸۰
اعتراضات وجوابات	۸۰
انفصال وانفعال میں فرق	۸۲
انفعال کا عوارض مادہ سے ہونے کی وضاحت	۸۳
نقض اجمالی	۸۳
نقض تفصیلی	۸۳
اعتراض	۸۳
سوال وجواب	۸۴
تردید	۸۵
مناقشہ	۸۵
جواب مناقشہ	۸۵
تشخص	۸۶
دور	۸۶
مزاج	۸۶
میل	۸۶
ہیولیٰ کے صورت سے الگ ہونے کا بطلان	۸۶
دعویٰ	۸۶
دلیل	۸۷
ہیولیٰ کا صورت سے الگ ہوکر ذووضع ہونے کا بطلان	۸۷
خط جوہری کے بطلان کی وجہ	۸۸
خط جوہری کے مانع تلاقی طرفین نہ ہونے کے بطلان کی وجہ	۸۸
خط جوہری کے مانع تلاقی طرفین ہونے کے بطلان کی وجہ	۸۹

سطح جوہری کے بطلان کی وجہ	۸۹	علت فاعلیہ اور علت موجبہ میں نسبت	۹۸
ہیولیٰ کے جسم ہونے کے بطلان کی وجہ	۹۰	علت فاعلیہ/علت مادیہ	۹۸
خط جوہری وسطح جوہری	۹۰	تقدم ذاتی	۹۸
جسم (جسم طبعی)	۹۰	تقدم زمانی	۹۸
ہیولیٰ کا صورت سے الگ ہوکر غیر ذووضع ہونے کا بطلان	۹۰	تقدم کی بقیہ اقسام	۹۸
		شرط	۹۸
صورت نوعیہ کے اثبات کا بیان	۹۱	علت فاعلیہ اور شرط میں فرق	۹۹
جسم کے حیز کے ساتھ اختصاص کا مطلب	۹۱	علت تامہ	۹۹
		فائدہ	۹۹
دعویٰ کی وضاحت	۹۱	علت موجبہ موجدہ	۹۹
دعویٰ (اثبات صورت نوعیہ) کی دلیل	۹۲	علت موجبہ غیر موجدہ	۹۹
اعتراض، جواب	۹۳	معیت ذاتیہ	۹۹
سوال، جواب	۹۳	معیت زمانیہ	۹۹
ہدایہ	۹۴	مکان کا بیان	۹۹
ہیولیٰ اور صورت کے تعلق کی نوعیت	۹۷	مکان کے سلسلے میں مذاہب مشہورہ	۹۹
سبب منفصل سے مراد	۹۷	خلاء کا بطلان	۱۰۰
علت مفارقہ عن الاجسام سے مراد	۹۷	حیز کا بیان	۱۰۱
علت فاعلیہ	۹۷	مکان کی لغوی تعریف	۱۰۱
علت موجبہ	۹۷	مکان	۱۰۱

حیز	۱۰۲
حیز ومکان میں نسبت	۱۰۲
فائدہ	۱۰۳
وضع	۱۰۳
محاذاۃ	۱۰۳
این	۱۰۳
جسم محیط	۱۰۳
فائدہ	۱۰۳
دعویٰ	۱۰۳
دلیل	۱۰۴
جسم کے لئے دو حیز طبعی کا بطلان	۱۰۴
شرح مکمل (دلیل مکمل)	۱۰۵
احتمالات خمسہ کا نقشہ	۱۰۷
شکل کی بحث	۱۰۸
حرکت کی بحث	۱۰۹
حرکت	۱۰۹
قوت کی مراد	۱۰۹
بالفعل کا مطلب	۱۰۹
کون وفساد	۱۱۰
حرکت اور کون وفساد میں فرق	۱۱۰
حرکت متوسطہ	۱۱۰
حرکت قطعیہ	۱۱۰
حرکت متوسطہ وحرکت قطعیہ میں فرق	۱۱۰
خیال	۱۱۰
حس مشترک	۱۱۰
مقولات عشرہ	۱۱۱
سکون کی بحث	۱۱۲
حرکت وسکون کے درمیان تقابل	۱۱۲
تقابل	۱۱۳
تقابل عدم وملکہ	۱۱۳
تقابل تضاد	۱۱۳
دعویٰ، دلیل	۱۱۳
مقولہ میں حرکت واقع ہونے کا مفہوم	۱۱۳
مقولہ کے اعتبار سے حرکت کی تقسیم	۱۱۳
حرکت فی الکم	۱۱۴
نمو	۱۱۴
ذبول	۱۱۴
سمن	۱۱۴

تخلخل	۱۱۴
ہزال	۱۱۴
تکاثف	۱۱۴
نوٹ	۱۱۴
اجزاء اصلیہ	۱۱۵
رباط	۱۱۵
اجزائے زائدہ	۱۱۵
فائدہ	۱۱۵
حرکت فی الکیف	۱۱۵
حرکت فی الاین	۱۱۵
حرکت فی الوضع	۱۱۵
فائدہ	۱۱۶
قوت محرکہ کے اعتبار سے حرکت کی تقسیم	۱۱۶
دلیل حصر	۱۱۶
حرکت ذاتیہ	۱۱۶
حرکت عرضیہ	۱۱۶
حرکت ذاتیہ کی اقسام	۱۱۷
دلیل حصر	۱۱۷
حرکت طبعیہ	۱۱۷
حرکت ارادیہ	۱۱۷
حرکت قسریہ	۱۱۷
خارج کی مراد	۱۱۷
قوت محرکہ کا اطلاق ومراد	۱۱۷
زمان کی بحث	۱۱۸
زمانہ کی تعریف کے اجزاء	۱۱۸
زمانۂ توسطی	۱۱۸
زمانہ قطعی	۱۱۸
زمانہ مقدار حرکت ہے	۱۱۸
ہیئت قارہ	۱۱۹
ہیئت غیر قارہ	۱۱۹
تنبیہ	۱۱۹
فائدہ	۱۱۹
قبلیت زمانیہ	۱۲۰
بعدیت زمانیہ	۱۲۰
عرض اولی	۱۲۰
واسطہ فی الاثبات	۱۲۰
واسطہ فی الثبوت	۱۲۰

☆☆☆

کلماتِ دعائیہ

حضرت اقدس امیر ملت مفتی ابوالقاسم صاحب نعمانی دامت برکاتہم
مہتمم دارالعلوم دیوبند

باسمہٖ سبحانہ وتعالیٰ

''اصطلاحاتِ میبذی'' عزیز گرامی جناب مولانا محمد احمد سکندر قاسمی کی تصنیف ہے، جو علم فلسفہ کی داخل نصاب کتاب میبذی کی تشریح، تفہیم اور تسہیل پر مشتمل ہے، اس کتاب میں میبذی کی عبارت کی شرح کے ساتھ اصطلاحی کلمات کی تشریح، ان کی وجہ تسمیہ اور تعریفات میں وارد قیود وشرائط کو خاص طور پر مدنظر رکھا گیا ہے۔

انداز تحریر درسی ہے جو طلبہ کے لیے مفید اور اقرب الی الفہم ہے، امید ہے کہ میبذی سے درس وتدریس کا تعلق رکھنے والے طلبہ واساتذہ کے لئے یہ کتاب فن سے مناسبت پیدا کرنے میں معاون ثابت ہوگی۔

دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ مولف کے علم وعمل میں برکت عطا فرمائے اور مزید علمی خدمت کی توفیق بخشے۔

ابوالقاسم نعمانی غفرلہٗ
دارالعلوم دیوبند
۶ / جمادی الاخری ۱۴۴۲ھ

تائیدی وتوثیقی کلمات

حضرت مولانا محمد افضل صاحب دامت برکاتہم

استاذ تفسیر وفقہ دار العلوم دیوبند

باسمہ تعالیٰ

مولانا محمد احمد صاحب سلمہٗ کے لئے یہ ایک بڑا عطیہ خداوندی ہے کہ ان کو لکھنے لکھانے کا شوق طالب علمی کے دور سے رہا ہے، اور سال بسال ترتیب وتالیف کا جذبہ پروان چڑھ رہا ہے، اب تو ماشاء اللہ اس شوق پر ذوق کا رنگ آتا جا رہا ہے۔ تهنية لهٗ۔

موصوف کے گہر بار قلم نے شائقین کے لیے متعدد کتابوں کا انمول تحفہ نچھاور کیا ہے۔ زیر نظر کتاب ''اصطلاحاتِ میبذی'' مدارس میں فلسفۂ قدیم کی اکلوتی پڑھائی جانے والی کتاب کے **باب مایعم الاجسام** کی عام فہم ترجمانی ہے، اختصار کے باوجود اصطلاحات کی توضیح وتشریح میں کافی وشافی ہے۔

دعا کرتا ہوں اللہ جل وعلا مصنف کی دیگر کتابوں کی طرح اصطلاحات میبذی کو قبولیت سے نوازیں اور مدارس کے طلبہ کے لیے حرف بحرف مفید بنادیں۔ آمین یارب العلمین

محمد افضل غفرلہ

خادم تدریس دار العلوم دیوبند

۸/ جمادی الثانی ۱۴۴۲ھ مطابق ۲۲/ جنوری ۲۰۲۱ء

رائے گرامی

حضرت مولانا محمد اصغر صاحب قاسمی دامت برکاتہم
جامعہ حسینیہ لال دروازہ جونپور، سابق صدر المدرسین مدرسہ عربیہ منبع العلوم خیرآباد، مئو

حامداً ومصلیاً ومسلماً وبعد:

''میبذی'' فن فلسفہ کی مشہور کتاب ہے، ہمارے ملک میں عام مدارس اسلامیہ میں شامل نصاب ہے۔ اصطلاحات وتعریفات کے یاد ہونے اور جاننے سے کتاب کے سمجھنے میں آسانی ہوتی ہے اور مضمون فہمی میں مدد ملتی ہے۔ فن فلسفہ کے تعلق سے جو اصطلاحات میبذی میں مذکور ہیں، جن سے باخبر ہونا بے حد ضروری ہے ان کو یاد کرنے کی سہولت کے واسطے عزیزم مولانا محمد احمد سکندر قاسمی صاحب مدرسہ تعلیم الاسلام جامع مسجد شہر اعظم گڑھ نے زیور ترتیب سے آراستہ کیا ہے، ساتھ ہی ساتھ خاص خاص دعووں کو ان کے دلائل کے ساتھ کتاب کا اہم حصہ بنایا ہے۔

بندہ نے از اول تا آخر بالاستیعاب حرف بحرف دیکھا ہے، بعض مقامات پر اصلاحیں بھی کی ہے۔ طلبہ کے لئے گرانقدر مفید تحفہ ہے۔ مرتب اس قیمتی کاوش پر مبارک باد کے مستحق ہیں۔ اللہ تعالیٰ انھیں مزید علمی کاموں کی توفیق بخشے، اس کتاب کو قبولیت سے نوازے اور مفید ونافع بنائے۔ آمین۔

محمد اصغر

۲۸ / جمادی الثانیہ ۱۴۴۲ھ ۱۱ / فروری ۲۰۲۱ء

کلمات تہنیت

حضرت مولانا انتخاب عالم صاحب دامت برکاتہم

ناظم مدرسہ تعلیم الاسلام وامام وخطیب جامع مسجد شہر اعظم گڑھ

باسمہٖ تعالیٰ

مدرسہ تعلیم الاسلام (جامع مسجد) شہر اعظم گڑھ کے شعبۂ عربی کے استاذ حضرت مولانا محمد احمد صاحب سکندر قاسمی ایک ذی استعداد عالم ہیں، درسی کتابوں کی مشغولیات کے ساتھ انھیں مزید لکھنے پڑھنے کا ذوق ہے۔

یہی وجہ ہے کہ مولانا محمد احمد صاحب نے کئی ایک کتابیں عوام الناس کے نفع کے لئے اور طلبۂ مدارس کی استعداد کو نکھارنے کے لئے تحریر کی ہیں۔ زیرنظر کتاب ''اصطلاحاتِ میبذی'' فن فلسفہ کی اہم کتاب شرح ہدایۃ الحکمت (میبذی) کی اصطلاحات وتعریفات پر مشتمل ہے، اسے آسان الفاظ میں تشریح کرکے طلبائے مدارس کے لئے آسان کردیا ہے۔ موصوف قابل مبارک باد ہیں۔

اللہ تعالیٰ سے دعا ہے کہ مولانا موصوف کے علم وعمل اور وقت میں برکت عطا فرمائے اور مولانا موصوف کی دوسری کتابوں کی طرح اسے بھی نافع بنائے۔ آمین

انتخاب عالم

۱۰ر جمادی الثانی ۱۴۴۲ھ

تقریظ وتعارف

مولانامفتی عبدالباسط صاحب قاسمی زید مجدہٗ صدر مدرسہ امین العلوم، الہ آباد

باسمہٖ سبحانہٗ وتعالیٰ

حامدا ومصلیا ومسلما وبعد! : مدارس اسلامیہ عربیہ میں دوقسم کے علوم پڑھائے جاتے ہیں ایک علوم عالیہ اور دوسرے علوم آلیہ، علوم عالیہ اصل کے درجے میں ہیں جیسے قرآن کریم اور احادیث نبویہ۔ ان کے علاوہ جتنے بھی علوم ہیں، سب کے سب قرآن کریم اور احادیث نبویہ کے لئے معین ومدد ہیں، جنھیں علوم آلیہ کہا جاتا ہے اور علوم عالیہ کا سمجھنا علوم آلیہ پر موقوف ہے۔ علوم آلیہ میں سے ایک علم ''فلسفہ'' بھی ہے، جس کی تدریس کا سلسلہ مدارس میں جاری ہے، اور اپنے زمانہ کے علامہ شیخ اثیر الدین ابہری (المتوفی ٦٦٠ھ) نے اس علم وفن سے متعلق ایک کتاب ''ہدایۃ الحکمۃ'' تصنیف کیا، جس کی تشریح وتوضیح علامہ کمال الدین حسینی (المتوفی ٩٠٤یا٩١٠ھ) نے بنام شرح ہدایۃ الحکمۃ المعروف بہ ''میبذی'' تالیف کیا، جوفن فلسفہ کی بہترین ومعتبر اور مقبول ومتداول کتاب ہے اور درس نظامی میں داخل نصاب ہے اور یہ بات مسلمہ حقیقت ہے کہ کسی علم وفن میں رسوخ ومہارت پیدا کرنے کے لئے مبادیات ومصطلحات ذہن نشین ہونا لازم وضروری ہے؛ تاکہ افہام وتفہیم کی راہ ہموار ہوسکے اور اس علمی انحطاط کے دور میں درسی کتب کی تسہیل وقت کی ایک ناگزیر ضرورت ہے، چنانچہ زیر نظر کتاب ''اصطلاحاتِ میبذی'' اسی مقصد کی اہم کڑی ہے، جس کو فاضل گرامی قدر جناب حضرت مولانا محمد احمد صاحب اعظمی

زید مجدہم استاذ عربی مدرسہ تعلیم الاسلام شہر اعظم گڑھ نے اپنی تدریسی زندگی کے تجربات کی روشنی میں اس کتاب کو مرتب فرمایا، مولانا موصوف عالم اسلام کے عظیم ادارہ از ہر ہند دار العلوم دیوبند سے ۱۴۲۶ھ میں فضیلت کرنے کے بعد ہی بلا کسی انقطاع کے تدریسی خدمات بحسن وخوبی انجام دے رہے ہیں، محنت ولگن اور دلچسپی کے ساتھ تعلیم دیتے ہیں اور اپنے کارہائے مفوضہ کو انجام دیتے ہیں، طلبہ پر خاص شفقت رکھتے ہیں، ان کی استعداد وصلاحیت اور قابلیت میں جلا پیدا کرنے میں غور وفکر کرتے ہیں اور عملی جامہ پہنانے میں بالکل دریغ نہیں کرتے، درحقیقت ایک کامیاب مدرس کے لئے یہ اوصاف لابدی اور ضروری ہیں۔

درس و تدریس کے علاوہ احسان وسلوک میں امیر ملت حضرت مولانا مفتی ابوالقاسم صاحب نعمانی دامت برکاتہم مہتمم وشیخ الحدیث دار العلوم دیوبند کے مسترشد ہیں اور اطلاع واتباع میں اپنی مثال آپ ہیں اور حق سبحانہ وتقدس نے مولانا موصوف کو وعظ وبیان اور تصنیف وتالیف کا ذوق وافر مقدار میں عطا فرمایا، اب تک تقریباً نو کتابیں طبع ہوکر مقبول خاص وعام ہیں۔ بندہ بارگاہ الٰہی میں دعا گو ہے کہ اللہ پاک مولانا موصوف کی اس سعی وکوشش کو قبول فرما کر طلبہ کے لئے مفید ونافع بنائیں اور دارین کی سعادت ونیک بختی کا ذریعہ بنائیں اور مزید علمی کاموں کے لئے موفق فرمائیں آمین

عبد الباسط قاسمی الہ آبادی عفی عنہ

صدر مدرسہ اسلامیہ امین العلوم مئو آئمہ، الہ آباد

۲۵/ربیع الثانی ۱۴۴۲ھ یوم الجمعۃ

عرض مرتب

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

الحمدللہ و کفیٰ وسلام علیٰ عبادہ الذین اصطفیٰ . امابعد:

مدارس اسلامیہ میں جن علوم وفنون کی تعلیم دی جاتی ہے، ان میں فن فلسفہ بھی ہے۔ اس وقت فن فلسفہ کی صرف ایک کتاب شرح ہدایۃ الحکمت ''میبذی'' درس نظامی میں داخل ہے، قسم ثانی طبعیات کا پہلا فن ''مایعم الاجسام'' کو پڑھایا جاتا ہے۔

اس کتاب ''میبذی'' کی تدریس کئی سال سے بندہ سے متعلق ہے، اس کی تعریفات واصطلاحات کو یاد کرنا، ذہن نشیں کرنا ضروری ہوتا ہے۔ میرے ذہن ودماغ میں یہ بات آئی کہ اس کی تعریفات واصطلاحات اور خاص خاص دعوے مع دلائل کو ترتیب دے دیا جائے تاکہ پڑھنے والے طلبہ کے لئے یاد کرنے، ذہن نشیں کرنے میں آسانی ہو، اللہ تعالیٰ کی توفیق سے تالیف وترتیب کا کام شروع کردیا، بفضل خداوندی تکمیل کو پہنچا۔ مرتب کتاب ''اصطلاحات میبذی'' سے موسوم ہوئی۔

تالیف وترتیب کے بعد اپنی اس حقیر سی کاوش کو استاذ الاساتذہ حضرت مولانا محمد افضل صاحب دامت برکاتہم استاذ دارالعلوم دیوبند کی خدمت میں پیش کیا، حضرت مختلف مقامات پر نظر فرماکر توثیقی کلمات کے ذریعہ حوصلہ افزائی فرمائی۔

استاذ محترم حضرت مولانا محمد اصغر صاحب دامت برکاتہم استاذ جامعہ حسینیہ لال دروازہ، جونپور، وسابق صدر المدرسین مدرسہ عربیہ منبع العلوم خیرآباد کی خدمت میں نظر ثانی کے لئے پیش کیا، حضرت نے شفقت فرماتے ہوئے از اول تا آخر پوری کتاب پر نظر

فرما کراس کاوش کومویدوموثق کردیا، مفید مشورے سے نوازا، اوررائے گرامی تحریر فرمایا۔

میرے لئے بڑی خوشی ومسرت کی بات ہے کہ حضرت اقدس امیر ملت مرشدی مفتی ابوالقاسم صاحب نعمانی دامت برکاتہم مہتمم دارالعلوم دیوبند اپنی تمام تر مصروفیات کے باوجود حوصلہ افزاء دعائیہ کلمات رقم فرما کر مجھ ناچیز پر احسان عظیم فرمایا اور کتاب کی تائید وتوثیق کے ساتھ اس کی اہمیت میں اضافہ فرمایا، یہ حضرت والا کی ذرہ نوازی اور اخلاق کریمانہ کا بین ثبوت ہے۔

ان حضرات کا تہہ دل سے شکر گذار ہوں اور رب کریم سے دعا کرتا ہوں کہ اللہ تعالیٰ ان حضرات کا سایہ صحت وعافیت کے ساتھ تادیر قائم رکھیں۔

حضرت مولانا انتخاب عالم صاحب دامت برکاتہم ناظم مدرسہ تعلیم الاسلام وامام وخطیب جامع مسجد شہر اعظم گڑھ نے گرامی قدر کلماتِ تہنیت تحریر فرما کر مزید کام کرنے کا حوصلہ دیا۔ رفیق محترم ،صدیق مکرم مفتی عبدالباسط صاحب قاسمی الہ آبادی زید مجدہٗ نے تقریظ وتعارف لکھ کر کتاب کو زینت بخشی۔

میں ان دونوں حضرات کے ساتھ حضرت مولانا صلاح الدین صاحب اور دیگر معاونین کا شکر گذار ہوں۔ اللہ تعالیٰ ہر ایک کو اپنے حفظ وامان میں رکھیں۔

فجزاهم الله خير الجزاء.

بارگاہ خداوندی میں سجدۂ شکر بجالاتے ہوئے یہ دعا کرتا ہوں کہ الہ العالمین جس طرح آپ نے اس کتاب کی تالیف وترتیب کی توفیق عطا فرمائی اسی طرح اسے قبولیت سے نواز دیں اور اس کو مفید ونافع بنائیں۔ آمین۔

محمد احمد قاسمی غفرلہٗ

۱۶ رجب المرجب ۱۴۴۲ھ/ یکم مارچ ۲۰۲۱ء بروز دوشنبہ

مُقَدِّمَۃ

الحمد لله الذی خلق الانسان و شرفه فی الاکوان ثم وهبه الحکمة والایقان و علمه البیان والصلوٰة والسلام علی سید الانبیاء والمرسلین امام العلم والعرفان محمد الذی ارسل رحمة للعالمین و علی آله و اصحابه ذوی المعرفة والایمان. اما بعد.

''المیبذی'' شرح ہدایۃ الحکمۃ علم حکمت یا فلسفہ کی کتاب ہے مبادی کے طور پر چند امور مختصراً یہاں مقدمہ میں ذکر کئے جاتے ہیں۔

علم حکمت و فلسفہ کی تعریف، موضوع، غرض و غایت، فلسفہ کی تاریخ اور تدوین، ماتن و شارح کی مختصر سوانح حیات، نیز اس دور میں قدیم فلسفہ کی تعلیم کیوں دی جاتی ہے؟ وغیرہ

علم حکمت وفلسفہ کی لغوی تعریف

لفظ حکمت لغت میں متعدد معانی کے لئے آتا ہے، عدل وانصاف، علم وحلم، حق کے موافق گفتگو، کام کی درستی، فلسفہ۔

فلسفہ: یونانی زبان کا لفظ ہے، اس کا معنی بھی لغت میں متعدد ہے، حکمت ودانائی،

مسائل علمیہ میں غور وفکر، یہ ''فیلا'' اور ''سوف'' سے بنا ہے، ''فیلا'' کے معنی ہیں ترجیح دینا، محبت کرنا، فضیلت دینا، اور ''سوف'' کے معنی ہیں علم وحکمت۔

فلسفی اور فیلسوف: دونوں فلسفہ کی طرف منسوب ہیں، ان کا معنی ہے علم وحکمت سے محبت رکھنے والا، ان کے متعلق گفتگو کرنے والا۔ فیلسوف کا لفظ سب سے پہلے سقراط نے اپنی ذات کے لئے استعمال کیا تھا، فرقۂ سوفسطائیہ سے امتیاز کے لئے۔

علم حکمت وفلسفہ کی اصطلاحی تعریف

الحكمة: هی علم باحوال اعیان الموجودات علی ماهی علیه فی نفس الامر بقدر الطاقة البشرية.

حکمت: انسانی طاقت کے بقدر موجودات خارجیہ کے نفس الامری احوال کا جاننا ہے۔

فلسفہ کا موضوع: موجودات خارجیہ ہیں کیوں کہ ان کے ہی عوارض ذاتیہ سے فلسفہ میں بحث کی جاتی ہے۔

غرض وغایت: قوت علمیہ کی تکمیل کے لئے احوال موجودات کو پہچاننا، اشیاء کے حقائق پر مطلع ہونا اور ان کے اعتقادات کو حاصل کرنا، دنیا میں کمالات سے مشرف ہونا اور آخرت میں سعادت اور نیک بختی کے ساتھ کامیاب ہونا۔

فلسفہ کی تاریخ وتدوین

اللہ تعالیٰ نے انبیاء کرام کو علوم حکمت سے نوازا، انھوں نے اپنی امت کو حکمت کی تعلیم دی۔ قدماءِ فلاسفہ، مؤسسین حکمت حضرات انبیاء کرام کے تلامذہ اور خواص مومنین

میں سے تھے، ان کی تواریخ میں نظر رکھنے والے کے لئے یہ ظاہر ہے۔

''ومما یجب ان یعلم ان قدماء الفلاسفة الموسسین للحکمة کانوا تلامذة الانبیاء و من خواص المؤمنین کما یظهر للناظر فی تواریخهم'' (النبراس شرح شرح العقائد ص۵۱، آستانہ)

فلاسفہ کی کتابوں میں جو چیزیں خلافِ شرع موجود ہیں وہ یا تو اوائل فلاسفہ سے نقل کرنے والوں کی غلطی سے ہے، یا ان کے رموز واشارات کے سمجھنے سے قاصر ہونے کی وجہ سے ہے، یا تو یہ چیزیں ان ارذل وگھٹیا فلاسفہ سے صادر ہوئی ہیں جو انبیاء سے مستغنی ہونے کا دعویٰ کرتے۔ حالانکہ ان کے پاس حکمت کی کوئی چیز نہ تھی اور یا تو اس لئے کہ ان کے انبیاء کی شریعتیں ان چیزوں سے ساکت تھیں، ان لوگوں نے ان کے بارے میں تکلم بالرائے کی، اجتہاد کیا اور ان کا اجتہاد غلط ہوا۔

واماالذین یوجد فی کتبهم ممایخالف الشرع فاما من غلط الناقلین و اما من قصور افهامهم عن درک رموزهم فانهم کانوا یتکلمون بالاشارات کالصوفیة، و اما صادرة عن ارذل المتفلسفة الذین یدعون الاستغناء عن الانبیاء ولیسوا من الحکمة فی شی، و اما لان شرائع انبیائهم کانت ساکتة عن تلک المسائل فتکلموا فیها بالرای فغلط اجتهادهم من غیر ان یکفروا ابالغلط لسکوت الشرع عنهافی عهدهم.

(النبراس شرح شرح العقائد ص۵۱۔ آستانہ)

بہر حال نقلاً بعد نقل فلاسفہ کے عقائد ونظریات فاسد ہوتے گئے اور اکثر اصول میں انھوں نے شریعت اسلامیہ کی مخالفت کی، جب فلسفہ یونان عربی زبان میں منتقل ہوکر

مسلمانوں میں پھیلنا شروع ہوا تو الحاد و زندقہ کا سیلاب امنڈ آیا، علماء اسلام نے اولاً فلسفہ پڑھا، اس کے بنیادی اصول کو سمجھا پھر اس کی تردید کے لئے کتابیں لکھیں۔

قدماء فلاسفہ میں سے مشہور فلسفی حکیم فیثاغورس حضرت سلیمان کے زمانہ میں تھا اور حکمت انھیں سے حاصل کی تھی۔ حضرت عیسیٰ سے ۵۳۶ سال پہلے گذرا ہے۔ حکیم فیثاغورس کا شاگرد حکیم بقراط ہے جس کا لقب ابوالطب تھا، حضرت عیسیٰ سے ۴۶۰ سال پہلے پیدا ہوا، اس کا شاگرد حکیم سقراط بن سقر سیقوس ہے، حضرت عیسیٰ سے ۴۷۱ سال پہلے پیدا ہوا، پھر اس کا شاگرد حکیم افلاطون بن استون ہے، حضرت عیسیٰ سے ۳۴۸ سال قبل وفات پایا تھا۔ حکیم افلاطون کا شاگرد حکیم ارسطو ہے اس کا نام ارسطاطالیس تھا، معلم اول اس کا لقب تھا، یہ ارسطو حکمت یونان کا خاتم ہے، بعد کے تمام فلاسفہ اسی کے رہین منت ہیں، حضرت عیسیٰ سے ۳۸۴ سال قبل پیدا ہوا۔ یہ ارسطو سکندر اعظم کا استاذ ہے، اس کا جانشین اس کا بھتیجا تاؤفراسطوس ہے اس کی محنت سے حکمت مشائیہ کو فروغ حاصل ہوا۔

خلاصۂ تحریر مذکور یہ ہے کہ علم حکمت میں حکماء و فلاسفہ کی سند حضرات انبیاء تک پہنچتی ہے، فیثاغورس حضرت سلیمان کا شاگرد ہے، ان ہی سے حکمت کو حاصل کیا ہے۔

حکمائے یونانین کا دور ایک طویل دور ہے، دور قدیم حکیم افلاطون پر ختم ہوتا ہے اور دور جدید حکیم ارسطو سے شروع ہوتا ہے، حکیم ارسطو نے علم حکمت کو مدون کیا، اور لغت یونانیہ میں کئی کتابیں لکھیں، بعد میں لوگوں نے سریانی اور عربی زبان میں منتقل کیا۔

اہل فارس اور اہل روم کے یہاں علوم فلسفہ کا بہت رواج تھا، ان کی توجہ علوم فلسفہ کے ساتھ بہت تھی، قتل دارا کے بعد جب اسکندر بادشاہ ان کی سلطنت و مملکت پر غالب اور ان کی کتب علمیہ پر قابض ہوا تو یہ علوم اہل یونان کی طرف منتقل ہوئے، ان میں ان کی

اشاعت ہوئی، جب مسلمانوں نے بلادِ فارس کو فتح کیا اوران کا علمی ذخیرہ مسلمانوں کے ہاتھ آیا تو حضرت عمرؓ کے فرمان کے مطابق تمام ذخیرہ پانی کے نذر کر دیا گیا اور علوم فارس تقریباً ناپید ہوگیا۔صرف اہل روم کا ذخیرہ باقی رہا جو مشاہیر اہل یونان کے پاس تھا۔پھر یہ فلسفہ یونانیہ عربی زبان میں منتقل ہوا،حکیم آل مروان خالد بن یزید بن معاویہ پہلا شخص ہے جس نے فلسفہ لغت یونانیہ سے لغت عربیہ میں منتقل کیا،پھر ۱۹۸ھ میں ہارون رشید کے بیٹے مامون عباسی کے زمانۂ خلافت میں فلسفہ کا ایک کثیر حصہ عربی میں منتقل ہوا،اس نے شاہانِ روم سے کتب فلاسفہ کا مطالبہ کیا،شاہانِ روم کے پاس جو کتابیں تھیں انھوں نے اس کے پاس بھیج دیں،اس نے حنین بن اسحاق کندی،ثابت بن قرہ بن یحییٰ وغیرہ ماہر مترجمین سے ان کتابوں کا ترجمہ کرایا اوران کی تعلیم وتعلم پر زور دیا،حکیم فارابی کے زمانہ تک یہ نقول وتراجم غیر ملخص،غیر محرر تھے،حکیم ابونصر فارابی نے شاہ منصور بن نوح سامانی کے حکم سے دوبارہ تدوین کی،اورتقریباً دو درجن کتابیں تصنیف کی،یہی وجہ ہے کہ ان کو معلم ثانی کہا جاتا ہے،حکیم فارابی کی یہ کتابیں صرف مسودہ ہی کے درجہ میں تھیں،اس لئے سلطان سعود کے حکم سے شیخ ابوعلی حسین بن عبداللہ ابن سینا متوفی ۴۲۸ھ اس کو تیسری بار مدون کیا اور حکیم فارابی کی تصانیف وکتب سے اقتباس کر کے کتاب الشفاء وغیرہ تصنیف کی۔

ماتن صاحب ہدایۃ الحکمت

ماتن صاحب ہدایۃ الحکمۃ کا نام مفضل بن عمر ہے،لقب اثیر الدین اورعرف مولانا زادہ ہے۔روم کے ایک مقام ابہر کے باشندہ تھے،اسی کی طرف نسبت کرتے ہوئے ان کو ابہری کہا جاتا ہے،علامہ اثیر الدین صاحب بڑے عالم و فاضل اور بلند پایہ محقق و منطقی

تھے،ان کو امام فخر الدین رازی سے تلمذ کا شرف حاصل ہے۔

ان کی بہت سی تصنیف کردہ عمدہ اور قابل قدر کتابیں ہیں،(۱) المحصول،(۲) زبدہ (۳) الاشارات (۴) المغنی، علم جدل میں (۵) کشف الحقائق، منطق میں (۶) ہدایۃ الحکمۃ فلسفہ میں (۷) تنزیل الافکار فی تعدیل الاسرار، (۸) ایساغوجی، منطق میں، ان کی دو کتابیں ہدایۃ الحکمۃ اور ایساغوجی بہت مقبول اور داخل درس ہیں۔

ان کی سن وفات کے متعلق مختلف اقوال ہیں۔ایک قول ہے کہ ۷۰۰ھ میں ان کی وفات ہوئی۔ دوسرا قول ہے کہ ۶۶۳ ھ میں وفات ہوئی۔ایک قول یہ ہے کہ ۶۷۱ ھ میں وفات ہوئی۔صاحب معجم نے ۶۶۰ ھ تحریر کیا ہے اور یہی راجح معلوم ہوتا ہے۔

شارح ہدایۃ الحکمۃ علامہ میبذی

شارح ہدایۃ الحکمت کا نام میر حسین بن معین الدین اور لقب کمال الدین ہے،نسباً حسینی ہیں، اطراف اصبہان کے مشہور قصبہ میبذ کے باشندہ ہیں،اس لئے ان کو المیبذی کہا جاتا ہے،میبذ شہر یزد سے تقریباً چالیس فرسخ پر واقع ہے۔

علامہ میبذی افاضل علماء عراق بلکہ عالم کے عظیم دانشمندوں میں سے تھے،عنفوان شباب، آغاز جوانی میں شیراز گئے اور وہاں محقق دوانی سے علوم کو حاصل کیا اور مملکت یزد میں ایک مدت تک عہدۂ قضا پر فائز رہے، آپ علماء متاخرین و ماہرین متکلمین میں سے بڑے عالم صاحب تصانیف کثیرہ تھے، آپ کو فارسی شعر و شاعری سے کافی لگاؤ تھا، آپ کا تخلص منطقی تھا۔

(۱) جام گیتی نما (۲) شرح دیوان حضرت علیؓ (۳) شرح کافیہ اور شرح طوالع

(۴) شرح ہدایۃ الحکمۃ المعروف بالمیبذی (۶) شرح شمسیہ (۷) رسالہ فی المعما وغیرہ آپ کی بہترین تصانیف ہیں۔

آپ کی وفات ۹۱۰ھ میں ہوئی جبکہ بعض حضرات نے لکھا ہے کہ ۹۰۴ھ میں ہوئی۔

قدیم فلسفہ کی تعلیم کیوں دی جاتی ہے؟

حضرت مفتی سعید احمد صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے معین الفلسفہ میں لکھا ہے کہ فلسفۂ قدیم کی تعلیم چار وجوہ سے دی جاتی ہے، پھر ان چاروں وجوہ کا ذکر فرمایا ہے، ان میں سے صرف ایک وجہ یہاں ذکر کی جاتی ہے، جس کو حضرت مفتی صاحبؒ نے چوتھے نمبر پر تحریر کیا ہے۔

چوتھی وجہ: اور خاص طور پر میبذی شرح ہدایۃ الحکمت پڑھانے کا مقصد یہ ہے کہ طالب علم کو یہ سکھایا جائے کہ کسی بھی باطل نظریہ کو کس طرح رد کیا جاتا ہے۔ علامہ حسین بن معین الدین میبذی رحمۃ اللہ علیہ فلاسفہ کے دلائل کو تار تار کر دیتے ہیں اور جہاں موقع پاتے ہیں حملہ کرنے سے بھی نہیں چوکتے، ہمیں یہ نکتہ حضرت الاستاذ علامہ صدیق احمد صاحب حمیری قدس سرہ استاذ مدرسہ مظاہر العلوم نے سمجھایا تھا۔ (ص ۱۱)

مکاتب فکر

مشائیہ: فلسفہ یونان کے ایک مکتب فکر کا نام ہے، جس کا بانی ارسطو ہے، اس کی خصوصیت یہ ہے کہ وہ مسائل عقلیہ کو دلائل سے ثابت کرتے ہیں، فارابی اور ابن سینا

مسلمان فلاسفہ میں سے اسی کی پیروی کی ہے۔

اشراقیہ: فلسفہ یونان کا ایک مکتب فکر ہے، اس کا بانی افلاطون ہے، اس کی خصوصیت یہ ہے کہ وہ لوگ مسائل عقلیہ حل کرنے میں بھی باطن کی صفائی اور اشراق نوری پر اعتماد کرتے ہیں، شیخ معقول شہاب الدین سہروردی مسلمانوں میں سے اسی مکتب فکر کے پیروکار تھے۔

متکلمین: وہ علماء اسلام ہیں جو علم کلام میں بلند مقام اور مہارت تامہ رکھتے ہیں، جیسے امام غزالیؒ اور امام رازیؒ، یہ حضرات غور وفکر اور استدلال و برہان پر اعتماد کرتے ہیں۔

صوفیہ: ریاضت ومجاہدہ کرنے والے مسلمان ہیں، جیسے شیخ اکبرؒ، یہ حضرات باطن کی صفائی اور دل کی نورانیت سے مسائل عقلیہ حل کرتے تھے۔

☆☆☆

بسم اللہ الرحمن الرحیم

الحکمۃ : عِلْمٌ بِاَحْوَالِ اَعْیَانِ الْمَوْجُوْدَاتِ عَلٰی مَا ھِیَ عَلَیْهِ فِیْ نَفْسِ الْاَمْرِ بِقَدْرِ الطَّاقَةِ الْبَشَرِیَّةِ.

حکمت: انسانی طاقت کے بقدر موجودات خارجیہ کے نفس الامری، واقعی احوال کا جاننا۔

فائدہ: حکمت کی تعریف میں اعیان (خارجیہ) کی قید سے علم منطق، علم حکمت سے خارج ہوگیا کیوں کہ علم منطق میں موجودات ذہنیہ سے بحث ہوتی ہے۔

حکمت کی اقسام

حکمت کی (موضوع ''موجودات خارجیہ'' کے اعتبار سے) دو قسمیں ہیں:

(۱) حکمت عملیہ (۲) حکمت نظریہ

دلیل حصر: موجودات خارجیہ یا تو وہ افعال واعمال ہوں گے جن کا وجود ہماری قدرت واختیار میں ہوگا یا وہ افعال واعمال نہیں ہوں گے جن کا وجود ہماری قدرت واختیار میں ہوگا۔ اول کے احوال کا علم معاش ومعاد کی درستگی کی جانب پہچانے کی حیثیت سے حکمت عملیہ ہے (یعنی ان افعال واعمال کے احوال کا علم جن کا وجود ہماری قدرت واختیار میں ہے معاش ومعاد کی درستگی کی جانب پہچانے کی حیثیت سے حکمت عملیہ ہے) دوسرے کے احوال کا علم حکمت نظریہ ہے (یعنی ان افعال واعمال کے احوال کا علم جن کا وجود ہماری قدرت واختیار میں نہیں ہے حکمت نظریہ ہے)۔

حکمت عملیہ: ایسے افعال واعمال کے احوال کا علم ہے جن کا وجود ہماری قدرت واختیار میں ہے اس حیثیت سے کہ وہ معاش ومعاد، دنیاوآخرت کی صلاح ودرستگی کی طرف پہنچاتا ہے جیسے صنعتوں، حرفتوں اور کسب معاش کے ذرائع معلوم کرنا اور صلوٰۃ وصوم وغیرہ کے احوال جاننا۔

حکمت نظریہ: ایسے افعال واعمال کے احوال کا علم ہے جن کا وجود ہماری قدرت واختیار میں نہیں ہے جیسے واجب تعالیٰ کے احوال (وجود، وجوب وغیرہ) اور افلاک کے کروی (گول) ہونے کو جاننا۔

وجہ تسمیہ: حکمت عملیہ میں عمل مقصود ہونے کی وجہ سے عمل کی طرف نسبت کرتے ہوئے حکمت عملیہ کہا جاتا ہے، حکمت نظریہ میں نظر مقصود ہونے کی وجہ سے نظر کی طرف نسبت کرتے ہوئے حکمت نظریہ کہا جاتا ہے۔

حکمت عملیہ کی اقسام: حکمت عملیہ کی تین قسمیں ہیں:

(۱) تہذیب اخلاق (۲) تدبیر منزل (۳) سیاست مدنیہ

دلیل حصر: حکمت عملیہ دو حال سے خالی نہیں یا تو ایک شخص کی مصلحتوں کا علم ہوگا یا ایک جماعت کی مصلحتوں کا، اول کا نام تہذیب اخلاق ہے اور ثانی دو حال سے خالی نہیں یا تو وہ جماعت منزل ومکان میں مشترک ہوگی یا مدینہ، ملک وشہر میں مشترک ہوگی۔ اول کا نام تدبیر منزل ہے اور دوسرے کا نام سیاست مدنیہ ہے۔

تہذیب اخلاق: وہ حکمت عملیہ ہے جس میں تنہا ایک شخص کی مصلحتوں کا علم ہوتا کہ وہ فضائل کے ساتھ آراستہ ہو جائے اور رذائل سے خالی ہو جائے جیسے سخاوت وعفت وغیرہ کے حصول اور فسق وبخل وغیرہ کے دور کرنے کے طریقوں کا علم۔

تدبیرمنزل: وہ حکمت عملیہ ہے جس میں منزل ومکان میں مشترک جماعت کی مصلحتوں کا علم ہو جیسے باپ بیٹے، شوہر بیوی، بھائی بہن وغیرہ کے آپس میں ایک دوسرے کے ساتھ پیش آنے کے طریقوں کا علم۔

سیاست مدنیہ: وہ حکمت عملیہ ہے جس میں ملک وشہر میں مشترک جماعت کی مصلحتوں کا علم ہو جیسے شہر وملک کو چور ڈاکوؤں سے محفوظ رکھنے، دشمنوں، باغیوں سے حفاظت کے لئے لشکر کا انتظام کرنے، ہتھیاروں کے تیار کرنے وغیرہ امور کا علم۔

وجہ تسمیہ: ''تہذیب اخلاق'' سے اخلاق وعادات کو سنوارنے کا طریقہ معلوم ہوتا ہے اور تہذیب اخلاق کا معنیٰ ''اخلاق کو سنوارنا'' ہے اس لئے اس کا نام تہذیب اخلاق ہوا۔

''تدبیرمنزل'' سے گھر کا نظام اور ماحول درست ہونے کا طریقہ معلوم ہوتا ہے اور تدبیر منزل کا معنیٰ ''گھر کا نظام چلانا'' ہے اس لئے اس کا نام تدبیر منزل ہوا

''سیاست مدنیہ'' سے شہری اور ملکی انتظام چلانے اور درست کرنے کا طریقہ معلوم ہوتا ہے، اور سیاست کا معنیٰ (انتظام کرنا، دیکھ بھال کرنا ہے) مدنیہ: مدینہ، شہر کی طرف منسوب ہے اس لئے اس کا نام سیاست مدنیہ ہوا۔

امور عامہ: وہ امور ہیں جو موجود کے اقسام (واجب، جوہر، عرض) میں سے کسی کے ساتھ مختص نہ ہوں بلکہ یا تو موجود کی تینوں قسموں کے اندر پائے جائیں یا دو قسموں کے اندر۔ جیسے وجود، حدوث وغیرہ۔

حکمت نظریہ کی اقسام: حکمت نظریہ کی تین قسمیں ہیں:

(۱) علم اعلیٰ (۲) علم اوسط (۳) علم ادنیٰ

دلیل حصر: یا تو ان چیزوں کے احوال کا علم ہوگا جو وجود خارجی اور وجود ذہنی دونوں میں

مادہ کی محتاج نہیں، یعنی کسی بھی اعتبار سے مادہ کی محتاج نہیں، یا ان چیزوں کے احوال کا علم ہوگا جو صرف وجود خارجی میں مادہ کی محتاج ہیں وجود ذہنی میں نہیں ہیں یا ان چیزوں کے احوال کا علم ہوگا جو وجود خارجی اور وجود ذہنی دونوں میں مادہ کی محتاج ہیں اول کا نام علم اعلیٰ ہے، ثانی کا نام علم اوسط ہے، ثالث کا نام علم ادنیٰ ہے۔

علم اعلیٰ: ان چیزوں کے احوال کا علم ہے جو وجود خارجی اور وجود ذہنی دونوں میں مادہ کی محتاج نہ ہوں جیسے اللہ (باری تعالی)۔

علم اعلیٰ کے دوسرے نام:

علم الٰہی، فلسفۂ اولیٰ، علم کلی، مابعد الطبیعہ، ماقبل الطبیعہ

علم اعلیٰ کہنے کی وجہ: اس کا موضوع باری تعالی ہے جو سب سے اعلیٰ ہیں اس لئے اس کو علم اعلیٰ کہا جاتا ہے۔

علم الٰہی کہنے کی وجہ: اللہ کی طرف نسبت کرتے ہوئے اس کو علم الٰہی کہا جاتا ہے۔

فلسفہ اولیٰ کہنے کی وجہ: علم الٰہی تخلق باخلاق اللہ کا سبب ہے، تخلق باخلاق اللہ لغت یونان میں فلسفہ کا معنی ہے۔ سبب پر مسبب کا اطلاق کرتے ہوئے فلسفہ کہا جاتا ہے، اور اولیٰ اس لئے کہا جاتا ہے کہ یہ تمام علوم پر باعتبار رتبہ مقدم ہے۔

علم کلی کہنے کی وجہ: امور عامہ کے مباحث کو علم کلی کہا جاتا ہے اور اس میں امور عامہ کے مباحث کا بھی بیان ہے تسمیۃ الکل باسم الجزء۔

مابعد الطبیعہ کہنے کی وجہ: تعلیم وتعلم میں الٰھیات، طبیعات سے موخر ہے اس لئے اس کو مابعد الطبیعہ کہا جاتا ہے۔

ماقبل الطبیعۃ کہنے کی وجہ: باعتبار حقیقت الٰھیات کا رتبہ طبیعات پر مقدم ہے اس لئے

ما قبل الطبیعہ کہا جاتا ہے۔

علم اوسط: ان چیزوں کے احوال کا علم ہے جو صرف وجود خارجی میں مادہ کی محتاج ہوں وجود ذہنی میں مادہ کی محتاج نہ ہوں جیسے ''کُرَہ''۔

علم اوسط کے دوسرے نام: علم تعلیمی، علم ریاضی۔

علم اوسط کہنے کی وجہ: اس کا درجہ الٰہیات وطبیعات کے درمیان ہے بایں معنی کہ الٰہیات وجود خارجی اور وجود ذہنی میں مادہ کی محتاج نہیں۔طبعیات دونوں (وجود خارجی، وجود ذہنی) میں مادہ کی محتاج ہے،اور علم اوسط صرف وجود خارجی میں مادہ کا محتاج ہے وجود ذہنی میں نہیں،اس لئے اس کو علم اوسط کہا جاتا ہے۔

علم ریاضی کہنے کی وجہ: اس کے حصول کے لئے بڑی ریاضت ومحنت کرنی پڑتی ہے اس لئے اس کو علم ریاضی کہا جاتا ہے۔

علم تعلیمی کہنے کی وجہ: فلاسفہ اپنے بچوں کو علوم نظریہ پڑھانے میں سب سے پہلے علم اوسط کی تعلیم دیتے تھے،اس لئے اس کو علم تعلیمی کہا جاتا ہے۔

علم ادنیٰ: ان چیزوں کے احوال کا علم ہے جو وجود خارجی اور وجود ذہنی دونوں میں مادہ کی محتاج ہوں جیسے ''انسان''۔

علم ادنیٰ کا دوسرا نام: علم طبیعی ہے۔

علم ادنیٰ کہنے کی وجہ: یہ علم ادنیٰ ہر لحاظ سے مادہ کا محتاج ہے اس لئے الٰہیات وریاضیات سے موخر ہوا اس لئے اس کو علم ادنیٰ کہا جاتا ہے۔

علم طبیعی کہنے کی وجہ: اس میں جسم طبعی کے احوال سے بحث ہوتی ہے اس لئے اس کو علم طبیعی کہا جاتا ہے۔

علم الٰہی کی دو قسمیں

بعض فلاسفہ نے علم الٰہی (ان چیزوں کے احوال کا جاننا جو وجود خارجی اور وجود ذہنی کسی میں مادہ کی محتاج نہ ہوں) اس کی دو قسمیں بیان کی ہیں:

(۱) وہ اشیاء جو بالکل مادہ کی محتاج نہ ہوں وہ مادہ کے مطلقاً مقارن نہ ہوں جیسے اللہ، ان کے احوال کے علم کا نام علم الٰہی ہے۔

(۲) وہ اشیاء جو بالکل مادہ کی محتاج نہ ہوں وہ مادہ کے مقارن ہوں لیکن احتیاج کے طریقہ پر نہیں جیسے وحدت و کثرت، ان کے احوال کے علم کا نام علم کلی اور فلسفہ اولیٰ ہے۔

بالفاظ دیگر: ان چیزوں کے احوال کا جاننا جو وجود خارجی اور وجود ذہنی میں مادہ کی محتاج نہ ہوں اور مطلقاً مادہ کے مقارن نہ ہوں، اس کا نام علم الٰہی ہے۔

ان چیزوں کے احوال کا جاننا جو وجود خارجی اور وجود ذہنی میں مادہ کی محتاج نہ ہوں اور مادہ کے مقارن ہوں لیکن افتقار و احتیاج کے طریقہ پر نہیں جیسے وحدت و کثرت، اس کا نام علم کلی اور فلسفۂ اولیٰ ہے۔ جیسے تنہا زید واحد ہے لیکن یہ وحدت مقارن بالمادہ ہے اور ''اللہ'' ایک ہے جس میں اقتران بالمادہ نہیں ہے۔

اسی طرح زید، عمر، بکر کا مجموعہ کثیر ہیں اور یہ کثرت مقترن بالمادہ ہے اور عقول عشرہ کثیر ہیں اور عند الفلاسفہ مقترن بالمادہ نہیں ہیں۔

منطق حکمت میں داخل ہے یا نہیں؟

منطق کے حکمت سے ہونے، نہ ہونے کے سلسلے میں فلاسفہ کا اختلاف ہے جس

کی بنیاد حکمت کی تعریف پر ہے۔

حکمت: علم باحوال اعیان الموجودات علی ما ھی علیه فی نفس الأمر بقدر الطاقة البشرية. (انسانی طاقت کے بقدر موجودات خارجیہ کے نفس الامری احوال کا جاننا)

حکمت کی دوسری تعریف: علم باحوال الموجودات علی ما ھی علیه فی نفس الامر بقدر الطاقة البشرية. (انسانی طاقت کے بقدر موجودات کے نفس الامری، واقعی احوال کا جاننا)

حکمت کی تیسری تعریف: خروج النفس الی کمالها الممکن فی جانبی العلم و العمل۔ (نفس کا نکلنا علم وعمل کی جانب میں اپنے ممکن کمالات کی طرف) یعنی: علم وعمل کے اعتبار سے جتنے کمالات نفس میں بالقوہ موجود ہیں وہ بالفعل حاصل ہو جائیں۔

فائدہ: حکمت کی پہلی تعریف کی وجہ سے منطق حکمت میں داخل نہیں، کیوں کہ اس میں اعیان کی قید لگی ہے، حکمت میں موجودات خارجیہ کے احوال سے بحث ہوتی ہے جب کہ منطق میں موجودات ذہنیہ کے احوال سے بحث ہوتی ہے جو موجودات خارجیہ میں سے نہیں ہے۔

حکمت کی دوسری تعریف کی وجہ سے علم منطق، حکمت میں داخل ہے، حکمت نظریہ کی قسموں میں سے ہے، کیوں کہ اس میں اعیان کی قید نہیں ہے موجودات مطلقاً ہیں جن میں موجودات ذہنیہ بھی داخل ہیں اور موجودات ذہنیہ کے احوال سے منطق میں بحث ہوتی ہے، منطق، حکمت نظریہ کے اقسام میں سے ہے کیوں کہ منطق میں معقولات ثانیہ سے

بحث ہوتی ہے جن کا وجود ہماری قدرت واختیار میں نہیں ہے اور حکمت نظریہ ہی میں ان اعمال وافعال (چیزوں) کے احوال کا علم ہوتا ہے جن کا وجود ہماری قدرت واختیار میں نہیں ہے۔

حکمت کی تیسری تعریف کی وجہ سے بھی علم منطق حکمت میں داخل ہے کیوں کہ منطق کے ذریعہ جانب علم میں نفس کا ممکن کمال حاصل ہوتا ہے۔ چونکہ منطق دلائل کے صحت وفساد کے ادراک کا آلہ ہے۔اس تیسری تعریف کی وجہ سے عمل بھی حکمت میں داخل ہے۔

معقولات اولیٰ: وہ چیزیں ہیں جن کے مصداق وافراد خارج میں پائے جائیں، جیسے انسان وحیوان کہ اس کے افراد ومصداق زید، عمر، بکراور گھوڑے، بیل، گدھے وغیرہ خارج میں موجود ہیں۔

معقولات ثانیہ: وہ چیزیں ہیں جن کے افراد ومصداق خارج میں نہ پائے جائیں جیسے جنس ونوع وغیرہ۔

علم ہیئت: وہ علم ہے جس کے ذریعے اجسام فلکیہ، کرۂ زمین کی گردش، کشش اوران کے باہمی بُعد ومسافت اوران کی ساخت وبناوٹ وغیرہ احوال وکیفیات معلوم ہوں۔

اعتراض: حکمت کی تعریف میں اعیان کی قید ہونے کی وجہ سے امور عامہ کے احوال کے علم کو حکمت سے خارج ہونا چاہئے، کیوں کہ امور عامہ (وجود، حدوث، امکان) محققین کے بیان کے مطابق موجود فی الخارج نہیں ہیں، حالانکہ ہم دیکھتے ہیں کہ فلاسفہ نے امور عامہ کو حکمت میں داخل کیا ہے، ان کو اپنے مسائل کا موضوع بنایا ہے، مثلاً ''الوجود زائد فی الممکن'' (وجود ممکن میں زائد ہوتا ہے) میں وجود کو موضوع بنایا گیا ہے اس پر زائد

فی الممکن کا حکم لگایا گیا ہے۔

جواب: امور عامہ کی بحث تو علم حکمت سے خارج ہی ہے، ہاں جہاں فلاسفہ نے امور عامہ کو موضوع بنایا ہے وہاں تاویل کی گئی ہے، الوجود زائد فی الممکن۔ الممکن موجود بوجود زائد کی تاویل میں ہے وجود موضوع نہیں ہے بلکہ الممکن (ممکن) موضوع ہے وجود کی حالت سے بحث نہیں ہے بلکہ ممکن کی حالت سے بحث ہے اور ممکن موجود فی الخارج ہے۔

دائرہ: اس سطح مستوی کا نام ہے جس کا ایک خط مستدیر (گول خط) احاطہ کیے ہوئے ہو اس طور پر کہ اگر اس کے اندر بالکل وسط میں ایک نقطہ فرض کیا جائے تو اس نقطہ سے خط مستدیر کی طرف نکلنے والے تمام خطوط برابر ہوں۔

کُرَہ: اس جسم کا نام ہے جس کا ایک سطح مستدیر (گول سطح) احاطہ کیے ہوئے ہو اس طور پر کہ اگر اس کے اندر ایک نقطہ فرض کیا جائے تو اس نقطہ سے اس گول سطح کی طرف نکلنے والے تمام خطوط برابر ہوں۔

مختصراً: دائرہ: وہ سطح مستوی ہے جس کا ایک خط مستدیر (گول خط) احاطہ کئے ہوئے ہو۔

کُرَہ: وہ جسم ہے جس کا ایک سطح مستدیر (گول سطح) احاطہ کئے ہوئے ہو۔

کرہ اور دائرہ میں فرق: کرہ: اس جسم کا نام ہے جس کا احاطہ سطح مستدیر کرتا ہے۔ اور دائرہ: اس سطح کا نام ہے جس کا احاطہ خط مستدیر کرتا ہے۔

امور موہومہ (امور وہمیہ خیالیہ) دو قسم کے ہیں:

(۱) وہ امور موہومہ جو نفس الامر میں موجود نہیں ہوتے اور محض وہمی اور خیال و وہم کے گڑھے ہوتے ہیں۔

(۲) وہ امور موہومہ جو خارج میں موجود نہیں ہوتے اور نفس الامر میں موجود ہوتے ہیں

محض خیالی نہیں ہوتے۔

قُطبین: کرہ کے اپنے مرکز پر حرکت کرنے کی صورت میں اس میں جو دو نقطے اوپر اور نیچے فرض کیے جاتے ہیں ان دونوں نقطوں کو قطبین کہا جاتا ہے۔

منطقہ: کرہ کے اپنے مرکز پر حرکت کرنے کی صورت میں دو نقطوں (قطبین) کے درمیان بالکل بیچ میں جو بڑا دائرہ فرض کیا جاتا ہے اس کو مِنطقہ کہا جاتا ہے۔

دوائرِ صغار: منطقہ کے دونوں طرف جو چھوٹے بڑے دائرے فرض کیے جاتے ہیں ان کو دوائر صغار کہا جاتا ہے۔

موجود فی الخارج: وہ شی ہے جس کا ادراک حواس خمسہ ظاہرہ میں سے کسی سے ممکن ہو۔

موجود فی الذہن: وہ شی ہے جس کا ادراک حواس خمسہ باطنہ سے کیا جا سکتا ہو۔

موجود فی نفس الامر: وہ شی ہے جو اپنی ذات کے اعتبار سے موجود ہو، فی نفسہ موجود ہو، چنانچہ الشیء موجود فی نفس الامر (شی نفس الامر میں موجود ہے) کا معنی ہے الشیء موجود فی نفسہ (شی اپنی ذات کے اعتبار سے موجود ہے) اس طور پر کہ موجود فی نفس الامر میں امر کا معنی ''شی'' ہے جس کی طرف الشیء موجود فی نفسہ میں ضمیر لوٹ رہی ہے۔

شی کے موجود فی نفس الامر ہونے کا مفہوم وحاصل: یہ ہے کہ شی کا وجود کسی فارض (فرض کرنے والے) کے فرض اور کسی معتبر (اعتبار کرنے والے) کے اعتبار سے متعلق نہ ہو جیسے طلوع شمس اور وجود نہار کے درمیان ملازمت اپنی ذات کے اعتبار سے ثابت ہے کوئی فرض کرنے والا ہو یا کوئی فرض کرنے والا بالکل موجود نہ ہو، خواہ کوئی اسے فرض کرے یا کوئی اس کو قطعاً فرض نہ کرے۔

موجود فی نفس الامر اور موجود فی الخارج کے درمیان نسبت

موجود فی نفس الامر اور موجود فی الخارج کے درمیان عموم خصوص مطلق ہے، موجود فی نفس الامر عام ہے موجود فی الخارج سے، چنانچہ موجود فی نفس الامر اعم مطلق اور موجود فی الخارج اخص مطلق ہے، لہذا ہر موجود فی الخارج موجود فی نفس الامر ہوگا، لیکن ہر موجود فی نفس الامر موجود فی الخارج نہ ہوگا، کیوں کہ عام کے ساتھ خاص کا پایا جانا ضروری نہیں ہوتا، مگر خاص کے ساتھ عام کا پایا جانا ضروری ہوتا ہے۔

موجود فی نفس الامر اور موجود فی الذہن کے درمیان نسبت

موجود فی نفس الامر اور موجود فی الذہن کے درمیان عموم خصوص من وجہ ہے، موجود فی نفس الامر موجود فی الذہن سے من وجہ عام ہے۔ جن چیزوں کے درمیان عموم خصوص من وجہ کی نسبت ہوتی ہے وہاں دو مادوں کے مابین تین مثالوں کا پایا جانا ضروری ہوتا ہے۔ ایک مثال مادہ اجتماعی کی، دوسری مثال مادہ افتراقی کی، تیسری مثال مادہ افتراقی کی، موجود فی نفس الامر اور موجود فی الذہن کی تینوں مثالیں ہوتی ہیں۔

مادۂ اجتماعی کی مثال: چار کی زوجیت (جفت ہونا) یہ موجود فی نفس الامر بھی ہے اور موجود فی الذہن بھی ہے۔

مادۂ افتراقی کی مثال: پانچ کی زوجیت (جفت ہونا) موجود فی نفس الامر نہیں ہے، ہاں موجود فی الذہن ہے، کیوں کہ کاذب (جھوٹی چیز) کا بھی تصور ممکن ہوتا ہے۔

مادۂ افتراقی کی دوسری مثال: (یہ کتاب میں مذکور نہیں ہے) کُنہِ واجب تعالیٰ (حقیقت ذات باری تعالی) موجود فی نفس الامر ہے لیکن موجود فی الذہن نہیں ہے۔

ذہنی فرضی: وہ شی ہے جو ذہن میں موجود ہو نفس الامر میں موجود نہ ہو جیسے خمسہ کی زوجیت۔

ذہنی حقیقی: وہ شی ہے جو نفس الامر اور ذہن دونوں میں موجود ہو جیسے اربعہ کی زوجیت۔

جوہر: وہ موجود ہے جو قائم بالذات ہو یعنی اپنے قیام میں کسی کا تابع نہ ہو جیسے اجسام، مجردات وغیرہ۔

عرض: وہ موجود ہے جو قائم بالغیر ہو یعنی اپنے قیام میں کسی کا تابع ہو جیسے جسم کی سیاہی، سفیدی وغیرہ۔

واجب: وہ موجود ہے جس کا وجود ضروری ہو، عدم محال ہو جیسے باری تعالیٰ۔

ممکن: وہ موجود ہے جس کا وجود و عدم دونوں برابر ہو، نہ وجود ضروری ہو، نہ عدم جیسے عالَم اور اس کی تمام چیزیں۔

القسم الثانی فی الطبعیات میں طبعیات کی تفسیر

ایک قول ہے کہ طبعیات کی تفسیر مباحث اجسام طبعیہ ہے یعنی ہدایۃ الحکمۃ کی دوسری قسم میں اجسام طبعیہ کے احوال اور عوارض ذاتیہ کا بیان ہے، دوسری قسم اجسام طبعیہ کے مباحث کے بیان میں ہے، (اس قول کے قائل: محمد بن سید شریف صاحب ہیں)۔

شارح (مصنف میبذی) کا کہنا ہے کہ طبعیات کی تفسیر مباحث الحکمۃ الطبعیۃ کے ساتھ کرنا اولیٰ ہے، یعنی ہدایۃ الحکمۃ کی دوسری قسم میں حکمتِ طبعیہ کے مباحث کا بیان ہے۔

اعتراض: مباحث اجسام طبعیہ بعینہ مباحث حکمتِ طبعیہ ہیں، کیوں کہ جسم طبعی حکمت طبعیہ کا موضوع ہے اور موضوع کے احوال ذاتیہ سے علم میں بحث ہوتی ہے، لہٰذا حکمت طبعیہ میں جسم طبعی کے احوال سے بحث ہوتی ہے، پس مباحثِ اجسام طبعیہ سے تفسیر ہو یا مباحث حکمتِ طبعیہ سے دونوں کا مطلب وحاصل اور انجام ایک ہی ہے، جب دونوں کا مآل ایک ہے تو ''مباحث الحکمۃ الطبعیہ'' سے تفسیر اولیٰ کیوں ہے؟

جواب: (جواب انکاری) ہم نہیں مانتے کہ دونوں کا مآل ایک ہے کیوں کہ حکمت طبعیہ کا موضوع مطلقاً جسم طبعی نہیں ہے بلکہ جسم طبعی حکمت طبعیہ کا موضوع اس حیثیت سے ہے کہ وہ حرکت وسکون کی استعداد رکھے، لہٰذا مطلقاً اجسام طبعیہ کے مباحث بعینہ حکمت طبعیہ کے مباحث نہ ہوں گے، بلکہ ان اجسام طبعیہ کے مباحث حکمت طبعیہ کے مباحث ہوں گے جن کے اندر حرکت وسکون کی استعداد ہو، الحاصل دونوں کا مآل ایک نہیں ہے۔

سوال مقدر: مباحث الاجسام الطبعیہ میں اجسام طبعیہ سے وہی اجسام طبعیہ مراد ہیں جن میں حرکت وسکون کی استعداد ہوتی ہے، لہٰذا مباحث اجسام طبعیہ اور مباحث حکمۃ طبعیہ دونوں تفسیر کا مطلب ومآل ایک ہی ہوگا۔

جواب: ولا دلالۃ للفظ الطبعیات سے اسی سوال مقدر کا جواب دیا گیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اجسام طبعیہ طبعیات کی تفسیر ہے اور مُفَسَّر (لفظِ طبعیات) حیثیت کی قید پر دال نہیں ہے تو اس کی تفسیر اجسام طبعیہ میں حیثیت کی قید کیسے ہوسکتی ہے۔

جواب تسلیمی: ہم مانتے ہیں کہ دونوں تفسیروں (مباحث الاجسام الطبعیہ اور مباحث الحکمۃ الطبعیہ) کا مآل وانجام ایک ہے بایں طور کہ الطبعیات میں الف لام عہدی ہے اور وہی اجسام طبعیہ مراد ہیں جو من حیث تستعد للحرکۃ والسکون کے ساتھ مقید

ہیں، لیکن پھر بھی طبعیات کی تفسیر مباحث حکمۃ طبعیہ کے ساتھ دو وجہ سے اولیٰ ہے۔

(۱) مصنف کا مقصود اس بات کو بیان کرنا ہے کہ دوسری قسم حکمت طبعیہ میں ہے، مباحث حکمۃ طبعیہ سے تفسیر کرنے کی صورت میں مصنف کے کلام کو مقصود پر محمول کرنے کے لئے کسی تکلیف کی ضرورت نہیں پڑتی ہے جب کہ مباحث اجسام طبعیہ سے تفسیر کرنے کی صورت میں اعتبار مایؤل کا تکلف کرنا پڑتا ہے، اور تکلف سے خالی تفسیر اولیٰ ہوتی ہے۔

(۲) القسم الثالث فی الالهیات میں الٰہیات کی تفسیر لامحالہ مباحث حکمۃ الٰہیہ سے کی جائے گی۔ الٰہیات کے از قبیل اجسام نہ ہونے کی وجہ سے مباحث اجسام الٰہیہ سے تفسیر نہیں ہوسکتی، طبعیات الٰہیات کی نظیر ہے، اس کی تفسیر مباحث حکمۃ طبعیہ سے کی جائے گی تو دونوں نظیروں میں مطابقت ہو جائے گی۔

جسم طبعی: وہ جوہر ہے جو تینوں جہات (طول، عرض، عمق) میں انقسام کو قبول کرنے والا ہو۔

نوٹ: جسم طبعی کی تعریف حقیقۃً یہ نہیں ہے بلکہ یہ تو جسم طبعی کے ایک جز صورت جسمیہ کی تعریف ہے۔

جسم طبعی کی حقیقۃً تعریف: وہ جوہر ہے جو صورت جسمیہ اور ہیولیٰ سے مرکب ہو۔

اعتراض: جسم طبعی کی تعریف میں اگر قابل للانقسام سے قابل بالذات مراد ہے تو یہ تعریف اپنے افراد کو جامع نہیں، جسم طبعی کے افراد میں سے کسی فرد پر صادق نہیں، کیوں کہ قابل بالذات للانقسام صرف جسم تعلیمی ہے، قابل بالذات للانقسام جسم تعلیمی میں منحصر ہے۔ اور اگر قابل سے قابل فی الجملہ (قابل بالواسطہ یا بلا واسطہ) مراد ہے تو یہ تعریف دخول غیر سے مانع نہیں بلکہ ہیولیٰ اور صورت جسمیہ پر یہ تعریف صادق آتی ہے (جب کہ یہ دونوں جسم طبعی کے افراد میں سے نہیں ہیں) کیوں کہ ہیولیٰ قابل للانقسام ہے صورت

جسمیہ کے واسطے سے اور صورت جسمیہ قابل للانقسام ہے جسم طبعی کے واسطے سے۔

جسم تعلیمی: وہ مقدار ہے جو جسم طبعی کے ساتھ قائم ہوتی ہے، اس میں تینوں جہات (طول، عرض، عمق) کے اندر سرایت کرنے والی ہوتی ہے۔

کَمْ: مقدار: وہ عرض ہے جو بالذات (بلاواسطہ) تقسیم کو قبول کرے۔

قسم ثانی تین فنوں پر مرتب ہے۔

دلیل حصر: اجسام، فلکیات اور عنصریات میں منحصر ہیں، اجسام یا تو اجسام فلکیہ ہیں یا اجسام عنصریہ اور بحث وگفتگو یا تو ان احوال سے ہوگی جو اجسام فلکیہ اور اجسام عنصریہ دونوں کو عام ہوں گے اور یا ان احوال سے ہوگی جو اجسام فلکیہ اور اجسام عنصریہ میں سے کسی ایک کے ساتھ خاص ہوں گے اگر اجسام فلکیہ اور اجسام عنصریہ دونوں کو عام احوال سے بحث ہے تو فن اول ہے، اور اگر اجسام فلکیہ کے ساتھ خاص احوال سے بحث ہے تو فن ثانی ہے اور اگر اجسام عنصریہ کے ساتھ خاص احوال سے بحث ہے تو فن ثالث ہے۔

الفن الاول فیما یعم الاجسام

فن اول: (پہلا فن) ان احوال میں جو تمام اجسام، اجسام فلکیہ اور اجسام عنصریہ دونوں کو عام ہوتے ہیں۔

الاجسام کی تفسیر الطبعیۃ کے ساتھ کرنے کی وجہ: جسم کا معنی حقیقی (معنی موضوع لہ) جسم طبعی ہے جب کہ معنی مجازی جسم تعلیمی ہے اور اطلاق کے وقت معنی حقیقی ہی کی طرف ذہن سبقت کرتا ہے یعنی جب لفظ مطلق بولا جاتا ہے تو معنی حقیقی ہی کی جانب ذہن جاتا ہے اس لئے اجسام (مطلق) کی تفسیر اجسام طبعیہ کے ساتھ کی گئی۔

جسم کے متعلق تین مذہب ہیں

(۱) جسم کا معنی حقیقی (معنی موضوع لہ) جسم طبعی ہے اور معنی مجازی جسم تعلیمی ہے، لہذا جسم کا جسم طبعی میں اطلاق و استعمال حقیقت ہے اور جسم تعلیمی میں مجاز ہے، (یہی مذہب اول شارح کے نزدیک مختار ہے)۔

(۲) جسم طبعی اور جسم تعلیمی پر جسم کا اطلاق اشتراک لفظی کے ساتھ ہے، جسم، جسم طبعی اور جسم تعلیمی میں مشترک لفظی ہے، جسم کی وضع ایک مرتبہ مستقلا جسم طبعی کے لئے ہوئی ہے اور ایک مرتبہ مستقلاً جسم تعلیمی کے لئے ہوئی ہے۔ (یہ مذہب ثانی اکثر فلاسفہ کا مذہب ہے)۔

(۳) جسم طبعی اور جسم تعلیمی پر جسم کا اطلاق اشتراک معنوی کے ساتھ ہے، جسم، جسم طبعی اور جسم تعلیمی کے درمیان مشترک معنوی ہے، جسم کی وضع ایک معنی کلی قابل للابعاد الثلثۃ (ابعاد ثلاثہ طول، عرض، عمق کو قبول کرنے والی چیز) کے لئے ہوئی ہے، قابل للابعاد الثلثۃ، ابعاد ثلاثہ کو قبول کرنے والی چیز جوہر بھی ہوتی ہے اور عرض بھی ہوتی ہے اگر جوہر ہو تو جسم طبعی ہے اور اگر عرض ہو تو جسم تعلیمی ہے۔ (یہ مذہب ثالث بعض فلاسفہ کا مذہب ہے)۔

فائدہ: **جسم کی ترکیب:**

فلاسفہ کے نزدیک: جسم، ہیولیٰ (مادہ) اور صورت جسمیہ سے مرکب ہوتا ہے۔

متکلمین کے نزدیک: جسم، اجزاء لاتجزی (غیر منقسم اجزاء) سے مرکب ہوتا ہے۔

جزءلایتجزیٰ (غیر منقسم جزء) کا بطلان وثبوت

فلاسفہ کے نزدیک: جزءلایتجزیٰ باطل ہے۔

متکلمین کے نزدیک: جزءلایتجزی ثابت ہے۔

نوٹ: جزءلایتجزیٰ، متکلمین کے نزدیک نام ہے اس میں تقسیم وقسمت نہ ہونے کی وجہ سے۔ فلاسفہ کے نزدیک اس کا نام ''جوہر فرد'' ہے، اس کے بالکل تنہا، کسی جسم کا جز نہ ہونے کی وجہ سے۔

(جزءلایتجزیٰ) جوہرفرد: ایک ایسا جوہر ہے جوذووضع ہو (اشارہ حسیہ کوقبول کرتا ہو) تقسیم کو بالکل قبول نہ کرتا ہو، نہ کاٹ کر، نہ توڑ کر، نہ وہمی طور پر اور نہ فرضی طریقہ پر۔

تقسیم کی اقسام: تقسیم کی چھ قسمیں ہیں:

(۱) قطعی (۲) کسری (۳) خرقی (۴) حقیقی (۵) وہمی (۶) فرضی

تقسیم قطعی: وہ تقسیم فاصل ہے جونفوذ آلہ سے ہو، کسی چیز کے اندر آلہ کے پار ہو جانے سے ہو۔

تقسیم کسری: وہ تقسیم فاصل ہے جونفوذ آلہ کے بغیر مصادمت شدیدہ (سخت چوٹ) کے ذریعہ ہو۔

تقسیم خرقی: وہ تقسیم فاصل ہے جونفوذ آلہ کے بغیر مصادمت خفیفہ (ہلکی چوٹ) کے ذریعہ ہو۔

تقسیم حقیقی: وہ تقسیم غیر فاصل ہے جواختلاف لوئین کی وجہ سے ہو۔

تقسیم وہمی: وہ تقسیم غیر فاصل ہے جواختلاف لونین کی وجہ سے نہ ہو بلکہ وہم کے

جزئی طور پرتو ہم کرنے کی وجہ سے ہو بایں طور کہ اجزاء ذہن میں ایک دوسرے سے الگ اور ممتاز ہو جائیں۔

تقسیم فرضی: وہ تقسیم غیر فاصل ہے جو اختلاف لونین کی وجہ سے نہ ہو بلکہ عقل کے کلی طور پر فرض کرنے کی وجہ سے ہو بایں طور کہ اجزاء ذہن میں ایک دوسرے سے الگ اور ممتاز نہ ہوں۔

نوٹ: تقسیم قطعی اور تقسیم کسری تقسیم خارجی کی قسمیں ہیں اور بقیہ چار تقسیم ذہنی کی اقسام ہیں۔

تقسیم خارجی: وہ تقسیم ہے جس کے نتیجے میں اجزاء خارج میں موجود ہوں۔

تقسیم ذہنی: وہ تقسیم ہے جس کے نتیجے میں اجزاء خارج میں موجود نہ ہوں بلکہ ذہن میں ہوں۔

تقسیم وہمی اور تقسیم فرضی کے درمیان فرق: یہ ہے کہ تقسیم وہمی تقسیم جزئی ہے اور تقسیم فرضی تقسیم کلی ہے، یعنی تقسیم وہمی وہ ہے جو جزئی طور پر وہم کے توہم کے اعتبار سے ہوتی ہے، اور تقسیم فرضی وہ ہے جو کلی طور پر عقل کے فرض کرنے سے ہوتی ہے مثلاً ایک رنگ کی ایک چیز کے متعلق قوت وہمیہ یہ تصور کرے کہ یہ دو حصوں پر منقسم ہے ایک حصہ یہاں سے یہاں تک ہے اور دوسرا یہاں تک ہے، یہ تقسیم وہمی ہے، اور اگر عقل یہ فرض کرے کہ یہ چیز دو حصوں پر منقسم ہے مگر اس کی تعیین نہ ہو کہ کون سا حصہ کہاں تک ہے تو یہ تقسیم فرضی ہے۔

فان قلت لا حاجة الى اقامة الدليل على بطلان هذا الامر الخ

اعتراض: جزء لا یتجزی کے بطلان پر دلیل قائم کرنے کی کوئی ضرورت نہیں، کیوں کہ کوئی ایسی شی متصور ہی نہیں ہوتی جس کی تقسیم کو فرض کرنا عقل کے لئے ممکن نہ ہو۔ عقل تو

محال چیز کو بھی فرض کرلیتی ہے۔انتہائی بات یہی ہوگی کہ مفروض محال ہے۔جب جزءلا یتجزی کے اندر عقل تقسیم کوفرض کرسکتی ہےتو جزءلایتجزی جزءیتجزی ہوگیا۔تو متکلمین کے نزدیک بھی خود جزءلایتجزی باطل ہوگیا۔لہذا جزءلایتجزی کے بطلان پرفلاسفہ کودلیل قائم کرنے کی ضرورت نہ رہی۔تو پھر کیوں دلیل قائم کرتے ہیں؟اوراس میں فلاسفہ و متکلمین کے درمیان محل نزاع بننے کی صلاحیت ہی نہیں تو پھراس میں اختلاف کیوں کیا جاتا ہے؟

جواب: محل نزاع بننے کی صلاحیت ہے کیوں کہ جزءلایتجزی کے سلسلے میں متکلمین کے قول ”لا یقبل القسمة الفرضية“ کامفہوم ہے کہ عقل اس میں تقسیم کو جائز قرار نہ دے، یہ مفہوم نہیں ہے کہ عقل اس میں تقسیم کے فرض کرنے پر قادر نہ ہو، گویا کہ تقسیم کے فرض بمعنی تجویز عقلی کی نفی ہے تقسیم کے فرض بمعنی غیر تجویز عقلی کی نفی نہیں ہے۔لہذا جزءلا یتجزی کا مفہوم ہوا وہ جزءجس میں عقل تقسیم فرض کرنے پرتو قادر ہولیکن اس میں عقل تقسیم کو جائز نہ قرار دیتی ہو۔پس جزءلایتجزی محل نزاع بننے کی صلاحیت رکھتا ہےاس طور پر کہ متکلمین کا کہنا ہے کہ جزءلایتجزی میں عقل تقسیم کوفرض کرنے پر قادر ہےمگر جائز نہیں قرار دیتی ہےاورفلاسفہ کےنزدیک تقسیم کوعقل جائز بھی قرار دیتی ہےاس لئے جزءلایتجزی فلاسفہ کے نزدیک باطل ہے،اوراس کے بطلان پردلیل قائم کرنے کی فلاسفہ کوضرورت ہے۔

تداخل جواہر: ایک جوہر کا دوسرے جوہر کے اندراس طرح داخل ہونا کہ دونوں وضع (اشارہ حسیہ) میں اور حجم (مقدار) میں متحد ہوجائیں۔(تداخل جواہر بداہۃً محال ہے)۔

جزءلایتجزی کے بطلان کی پہلی دلیل (دلیل وسط وطرف)

اگر جزءلایتجزی موجود ہوتو ہم دو جزؤں کے درمیان ایک جزءفرض کریں گے

اب وسط (بیچ والا جزء) یا تو تلاقیٔ طرفین (طرفین کے ملنے) سے مانع ہوگا یا تلاقیٔ طرفین (طرفین کے ملنے) سے مانع نہ ہوگا دونوں کی طرف سبیل وراہ نہیں ہے یعنی وسط (بیچ والے جزء) کا تلاقیٔ طرفین سے مانع ہونا بھی باطل ہے اور مانع نہ ہونا بھی باطل ہے لہٰذا جزء لایتجزی باطل ہے۔

وسط (بیچ والے جزء) کا تلاقی طرفین (طرفین کے ملنے) سے مانع نہ ہونا اس لئے باطل ہے کہ اس صورت میں دو خرابی لازم آتی ہے، ایک خرابی یہ کہ اجزاء آپس میں ایک دوسرے کے اندر تداخل کریں گے یعنی تداخل جواہر لازم آئے گا اور تداخل جواہر محال ہے اور جو چیز محال کو مستلزم ہوتی ہے وہ بھی محال و باطل ہوتی ہے، پس وسط (بیچ والے جزء) کا تلاقی طرفین (طرفین کے ملنے) سے مانع نہ ہونا باطل ہے۔ دوسری خرابی یہ لازم آتی ہے کہ اس صورت میں وسط وطرف نہ رہ جائے گا جب کہ ہم نے وسط وطرف کو فرض کیا تھا، یعنی خلاف مفروض لازم آئے گا، اور جو چیز خلاف مفروض کو مستلزم ہوتی ہے وہ باطل ہے پس وسط (بیچ والے جزء) کا تلاقی طرفین (طرفین کے ملنے) سے مانع نہ ہونا باطل ہے۔

وسط (بیچ والے جزء) کا تلاقی طرفین (طرفین کے ملنے) سے مانع ہونا اس لئے باطل ہے کہ وسط کا وہ حصہ جو طرفین میں سے ایک سے ملتا ہے وسط کے اس حصہ کے مغائر ہے جو دوسرے طرف سے ملتا ہے، اس مغایرت کی وجہ سے وسط (بیچ والا جزء) دو مغایر حصوں والا ہوگیا، متجزی ومنقسم ہوگیا، یعنی جزء متجزی ہوگیا، جزء لایتجزی نہ رہا، جب کہ جزء لایتجزی فرض کیا گیا تھا۔ یہ خلاف مفروض ہے۔ ہذا خلاف مفروض۔ اور جو چیز خلاف مفروض کو مستلزم ہوتی ہے وہ باطل ہوتی ہے، پس وسط کا تلاقی طرفین سے مانع ہونا باطل ہے۔

اعتراض: جزءمتوسط کے تلاقی طرفین سے مانع ہونے کی صورت میں اس کا (جزء متوسط کا) منقسم ہونا لازم نہیں آتا، ہاں جزءمتوسط کا تلاقی طرفین سے مانع ہونا اس بات کو مستلزم ہے کہ جزءمتوسط کے لئے دو نہایت (دو کنارے) ہیں، اور یہ بات جائز ہے کہ ایک چیز بذات خود غیر منقسم ہو مگر اس کے دو کنارے ہوں جو عرض ہوں، اس غیر منقسم چیز کے اندر دونوں حلول کر رہے ہوں، کسی چیز کے کناروں کے متعدد ہونے سے اس چیز کی ذات میں انقسام لازم نہیں آتا، پس یہاں پر جزءمتوسط کے لئے دو نہایت (دو کنارے) ہونے سے اس میں انقسام لازم نہیں آئے گا بلکہ وہ جزءمتوسط غیر منقسم ہی رہے گا۔

جواب: آپ نے تو جزءمتوسط کے دو نہایہ (دو کنارے) مان لئے ہیں اب آپ سے سوال یہ ہے کہ وہ دونوں نہایہ اشارہ کے اعتبار سے ایک محل میں حلول کرتے ہیں کہ ایک نہایہ کی طرف اشارہ بعینہ دوسرے نہایہ کی طرف اشارہ ہے، یا اشارے کے اعتبار سے دو الگ الگ محل میں حلول کرتے ہیں کہ ایک نہایہ کی طرف اشارہ بعینہ دوسرے کی طرف اشارہ نہیں ہوتا بلکہ دونوں کی طرف الگ الگ اشارہ کرنا پڑتا ہے، اگر پہلی صورت ہے کہ دونوں کنارے، دونوں نہایہ اشارہ کے اعتبار سے ایک محل میں حلول کرنے والے ہیں تو دونوں نہایہ کی تلاقی لازم آئے گی، دو نہایہ نہ رہ جائیں گے، بلکہ ایک ہو جائیں گے اور یہ خلاف مفروض ہے، لہٰذا اشارہ کے اعتبار سے ایک محل میں دونوں نہایہ کا حلول کرنا باطل ہے، اور اگر دوسری صورت ہے کہ دونوں نہایہ اشارہ کے اعتبار سے دو الگ الگ محل میں حلول کرتے ہیں تو جزءمتوسط کا انقسام لازم آئے گا، کیوں کہ جب جزءمتوسط کے دونوں نہایہ دو الگ الگ محل میں حلول کرتے ہیں تو جزءمتوسط دو حصوں میں بٹ گیا، اگرچہ وہمی طور پر ہو، لہٰذا جزءمتوسط کا غیر منقسم کہنا درست نہیں۔

جزءلاتیجزیٰ کے بطلان کی دوسری دلیل (دلیل ملتقیٰ)

اگر جزءلاتیجزی موجود ہوتو ہم تین اجزاء لے کرایک جزءکودو جزؤوں کے ملتقی (ملنے کی جگہ) پرفرض کریں گے عقلی طور پرچار احتمالات ہوں گے، ملتقی پر فرض کیا ہوا جزء یا تو نیچے کے دونوں جزؤوں میں سے صرف ایک سے ملاقی ہوگا، یا دونوں کے مجموعہ سے ملاقی ہوگا یا دونوں میں سے ہرایک کے بعض سے ملاقی ہوگا یاایک کے کل اور دوسرے کے بعض سے ملاقی ہوگا، پہلا احتمال (صرف ایک سے ملاقی ہو) محال و باطل ہے کیوں کہ اس صورت میں وہ جزء ملتقیٰ پرنہیں رہے گا جب کہ اس کوملتقیٰ پر فرض کیا گیا ہے یہ خلاف مفروض ہے، اخیر کے تین احتمالات بھی باطل ہیں، کیوں کہ ان تینوں احتمالات میں جزءلا یتجزی کا انقسام لازم آتا ہے (پہلے احتمال (دونوں کے مجموعہ سے ملاقی ہو) میں صرف ایک حیزملتقیٰ پرفرض کئے ہوئے کا انقسام لازم آتا ہے۔اور دوسرے احتمال (دونوں میں سے ہرایک کے بعض سے ملاقی ہو) میں تینوں جزؤں کاانقسام لازم آتا ہےاور تیسرے احتمال (ایک کے کل دوسرے کے بعض سے ملاقی ہو) میں دو جزؤں کا انقسام لازم آتا ہے یعنی ملتقیٰ پرفرض کئے ہوئے جز کا اور نیچے کے اس حیز کا جس کے بعض سے ملاقی ہو۔ حالانکہ جزءلاتیجزی غیرمنقسم ہوتا ہے، جزءلاتیجزی کا جزءتیجزی ہونا لازم آیا، یہ خلاف مفروض ہے، جب سارے احتمالات باطل تو جزءلاتیجزی بھی باطل ہے۔

اعتراض: آپ کے دعوی اور دونوں دلیل، دلیل وسط وطرف اور دلیل ملتقیٰ میں مطابقت نہیں۔دعوی تو ہے جزءلاتیجزی کے بطلان کا اور دونوں دلیلیں اجزاءلاتجزیٰ سے مرکب جسم کے بطلان کی دلیلیں ہیں، اجزاء لاتجزیٰ سے جسم کے مرکب ہونے کے بطلان پر

دلالت کرتی ہیں۔ بایں طور کہ کہا جائے کہ اگر اجزاء لاتجزیٰ سے جسم کا مرکب ہونا ممکن ہو تو ایک جزء کا دونوں جزؤں کے درمیان یا ان کے ملتقی پر واقع ہونا ممکن ہوگا اور تالی (ایک جزء کا دو جزؤں کے درمیان یا ملتقی پر واقع ہونا) باطل ہے پس مقدم (اجزاء لاتجزیٰ سے جسم کا مرکب ہونا) بھی باطل ہے۔

فی نفسہ جزء لایتجزی کے وجود کے بطلان پر یہ دونوں دلیلیں دلالت نہیں کرتیں، کیوں کہ ہمارے لئے یہ درست نہیں کہ ہم کہیں کہ اگر جزء لایتجزی کا **فی نفسہ وجود** ممکن ہو تو ایک جزء کا دو جزؤں کے درمیان یا ان کے ملتقی پر واقع ہونا ممکن ہوگا، اس کے درست نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس میں یہ احتمال ہے کہ جزء لایتجزی موجود تو ہو لیکن خارج میں فرد واحد میں منحصر ہو، صرف ایک ہی فرد خارج میں پایا جاتا ہو اور جزئین کے درمیان یا ان کے ملتقی پر واقع ہونے کے لئے تین اجزاء کی ضرورت ہے۔ الحاصل یہ دونوں دلیلیں جزء لایتجزی کے فی نفسہ وجود کے بطلان پر دلالت نہیں کرتی بلکہ اجزاء لایتجزی سے جسم کے مرکب ہونے کے بطلان پر دلالت کرتی ہیں۔ اس لئے مناسب تھا کہ بحث کے شروع میں کہا جاتا **فصل فی ابطال ترکب الجسم من الاجزاء التی لا تتجزی،** تاکہ دعوی اور دلیل میں مطابقت ہو جائے۔

جواب: جزء لایتجزی کے فرد واحد میں منحصر ہونے کے باوجود فی نفسہ جزء لایتجزی کے وجود کے بطلان پر ان دونوں دلیلوں کو قائم کرنا ممکن وصحیح ہے بایں طور کہ جزئین کے بجائے جسمین لاکر کہا جائے کہ اگر جزء لایتجزی موجود ہو تو ایک جزء کو دو جسموں کے درمیان یا ان کے ملتقی پر فرض کیا جائے گا دو جسموں کے درمیان یا ان کے ملتقی پر جزء لایتجزی کو فرض کرنا باطل ہے لہذا فی نفسہ جزء لایتجزی کا وجود باطل ہے۔ اس دلیل کے

جاری کرنے میں صرف ایک جزء لایتجزی سے کام چل گیا۔ لہذا ان ہی دلیلوں سے جزء لایتجزی باطل ہے۔

اثبات ہیولیٰ کا بیان

فائدہ: جسم طبعی، علم طبعی کا موضوع ہے، اور جسم طبعی ہیولیٰ اور صورت سے مرکب ہوتا ہے، ہیولیٰ اور صورت کا اثبات، جزء لایتجزی کے ابطال پر موقوف ہے، موقوف علیہ مقدم ہوتا ہے اور موقوف موخر ہوتا ہے، اس لئے ابطال جزء لایتجزی کے بعد اثبات ہیولیٰ کر رہے ہیں۔

ہیولیٰ: (اصطلاح فلسفہ میں) وہ جوہر بسیط ہے جس کا وجود بالفعل مکمل وتام نہیں ہوتا ہے، اس میں حلول کرنے والی چیز (صورت جسمیہ) کے بغیر۔

ظاہر یہ ہے کہ ''ہیولیٰ' لفظِ یونانی ہے، اس کا معنی اصل اور مادہ ہے۔ اور احتمال اس کا ہے کہ ''ہیولیٰ' لفظِ عربی ہے، اس کا معنی قطن (روئی) ہے۔

جس طرح کپڑے کی تمام قسموں میں قطن وروئی موجود ہوتی ہے اسی طرح جسموں میں مادہ موجود ہوتا ہے، اس مناسبت سے مادہ پر ہیولیٰ کا اطلاق ہوتا ہے۔

صورت جسمیہ: وہ جوہر ہے جو جسم کے اندر تینوں جہات (طول، عرض، عمق) میں پھیلا ہوا ہے۔

''ہیولیٰ'' کو دلیل سے ثابت کرنے اور ''صورت جسمیہ'' کو دلیل سے ثابت نہ کرنے کی وجہ:

صورت جسمیہ کا وجود بدیہی ہے، اس کا وجود بداہۃً معلوم ہے اور جس چیز کا وجود

بداہۃً معلوم ہوتا ہے اس کو دلیل سے ثابت کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی ہے، اور ہیولیٰ کا وجود مخفی ونظری ہے، اس کا وجود بداہۃً معلوم نہیں ہے، اس لئے اس کو دلیل سے ثابت کرنے کی ضرورت ہے۔

صورت نوعیہ: وہ صورت ہے جس کی وجہ سے تمام اجسام، انواع واقسام کے اعتبار سے مختلف ہوتے ہیں۔

بالفاظِ دیگر: وہ صورت ہے جس کی وجہ سے جسم کی مختلف انواع ہوتی ہیں۔

دعویٰ: **کل جسم من حیث هو جسم مرکب من جزئین ای جوهرین یحل احدهما فی الآخر، ویسمی المحل الهیولیٰ والحال الصورة الجسمیة**

ہر جسم (جسم ہونے کی حیثیت سے) دو جزؤں (دو جوہروں) سے مرکب ہوتا ہے ان میں سے ایک دوسرے میں حلول کرتا ہے۔ اور محل (جس میں حلول ہوتا ہے) کا نام ہیولیٰ ہے اور حال (حلول کرنے والے) کا نام صورت جسمیہ ہے۔

من حیث هو جسم کی قید کا فائدہ: جسم، مطلق جسم ہونے کے اعتبار سے دو جز (ہیولیٰ اور صورت جسمیہ) سے مرکب ہوتا ہے اور جسم کی انواع میں سے ایک نوع ہونے کے اعتبار سے تین جز (ہیولیٰ، صورت جسمیہ، صورت نوعیہ) سے مرکب ہوتا ہے، جب جسم کا دو جز سے مرکب ہونا مطلق جسم ہونے کے اعتبار سے ہے اور یہاں دو ہی جز سے مرکب ہونا مذکور ہے اس لئے **من حیث هو جسم** کی قید لگائی گئی۔

جزئین کی تفسیر جوہرین سے کرنے کی وجہ: اس کی دو وجہ ہوسکتی ہے، ایک یہ کہ جزئین سے مراد ہیولیٰ اور صورت جسمیہ ہیں اور یہ دونوں جوہر ہیں۔ دوسری وجہ یہ کہ جسم سے مطلق جسم مراد ہے اور مطلق جسم جوہر ہے اور جوہر کے اجزاء بھی جوہر ہی ہوتے ہیں۔

حلول: (تعریف اول) ایک چیز کا دوسری چیز کے ساتھ اس طرح خاص ہونا کہ ایک کی طرف اشارہ کرنا بعینہ دوسری کی طرف اشارہ کرنا ہو جیسے سوادِ جسم کا جسم کے اندر حلول ہوتا ہے۔

فائدہ: حلول کی تعریف اول کے دو جز ہیں (۱) اختصاص شی بشی (کسی چیز کا دوسری چیز کے ساتھ خاص ہونا) (۲) اتحاد فی الاشارہ (دونوں چیزوں کا اشارہ میں متحد ہونا)

حلول کی (پہلی تعریف پر تین اعتراضات)

حلول کی پہلی تعریف پر تین اعتراضات کیے گئے ہیں، دو اعتراض (اول وثانی) اس کی جامعیت کے تعلق سے ایک (ثالث) اس کی مانعیت کے تعلق سے۔

پہلا اعتراض: حلول کی تعریف اپنے افراد کو جامع نہیں ہے، مجردات میں مجردات کے اعراض کا حلول ہوتا ہے، سارے فلاسفہ اس کو حلول مانتے ہیں مگر یہ تعریف اس پر صادق نہیں آتی، تعریف کے دو جز اختصاص شی بشی اور اتحاد فی الاشارہ میں سے اختصاص موجود ہے اتحاد فی الاشارہ موجود نہیں ہے، مجردات اور اعراضِ مجردات کی جانب اشارہ ایک نہیں، کیوں کہ اشارہ کی دو قسم ہے حسیہ، عقلیہ، اشارہ حسیہ محسوسات کی طرف ہوتا ہے، مجردات محسوسات کی قبیل سے نہیں ہیں، ان کی طرف اشارہ حسیہ نہیں ہوتا، جب اشارہ حسیہ نہیں ہوتا تو اتحاد فی الاشارہ کہاں سے ہوگا۔ اور اشارہ عقلیہ مجردات میں ہوتے ہیں لیکن ذات مجرد کی طرف اور اعراض مجرد کی طرف اشارہ عقلیہ ایک نہیں ہوتا بلکہ الگ الگ ہوتا ہے، کیوں کہ عقل ان میں سے ہر ایک کو اس کے صاحب وساتھی سے الگ کرتی ہے، ذات مجرد کو اعراضِ مجرد سے الگ کرتی ہے بلکہ اشارہ عقلیہ میں سرے سے بالکل اتحاد ہوتا ہی نہیں۔

جواب: (پہلے اعتراض کا جواب کتاب میں مذکور نہیں ہے) اشارہ سے مراد عام ہے خواہ حقیقۃً ہو یا تقدیراً، مجردات کی طرف اشارہ حسیہ حقیقۃً نہیں ہوتا، ہاں اشارہ حسیہ تقدیراً ہوسکتا ہے۔ پس مجردات اور اعراضِ مجردات کی طرف اشارہ حسیہ تقدیراً ایک ہے، لہٰذا تعریف جامع ہے۔

دوسرا اعتراض: مذکورہ تعریف اپنے افراد کو جامع نہیں ہے کیوں کہ اطراف اطراف کے محلوں میں حلول ہوتا ہے، کنارے، کنارے والی چیزوں میں حلول کرتے ہیں مثلاً نقطہ کا خط میں، خط کا سطح میں اور سطح کا جسم میں حلول ہوتا ہے، لیکن یہ تعریف ان پر صادق نہیں آتی ہے، تعریف کے دو جز میں سے اختصاص شی بشی تو موجود ہے مگر اتحاد فی الاشارہ غیر موجود ہے، کیوں کہ طرف مثلاً نقطہ کی طرف اشارہ ذی طرف (خط) کی طرف اشارہ کے مغایر ہے، دونوں کی طرف اشارہ حسیہ الگ الگ ہے۔

جواب: اشارہ سے مراد عام ہے خواہ اشارہ بالقصد ہو یا بالتبع یعنی دو چیزوں (طرف اور ذی طرف) کی طرف اشارہ میں اتحاد کا مطلب یہ نہیں ہے کہ دونوں کی طرف بالقصد ہی ہو بلکہ اگر ایک کی طرف بالقصد اور دوسرے کی طرف بالتبع ہو جائے تب بھی اتحاد فی الاشارہ ہے، اور اطراف اور ذی اطراف میں اس طرح کا اتحاد فی الاشارہ ہوتا ہے، خط کی طرف اشارہ کرنے سے نقطہ کی طرف اشارہ ہو جاتا ہے اگر چہ ایک کی طرف بالقصد اور ایک کی طرف بالتبع ہوتا ہے، پس حلول کی تعریف اطراف کے اپنے محلوں میں حلول کرنے پر صادق آ گئی لہٰذا تعریف جامع ہے۔

نقطہ: وہ عرض ہے جو جہات ثلاثہ (طول، عرض، عمق) میں سے کسی بھی جہت میں تقسیم کو قبول نہیں کرتا ہے۔

خط: وہ عرض ہے جو جہات ثلاثہ میں سے صرف ایک جہت طول میں تقسیم کو قبول کرتا ہے۔

سطح: وہ عرض ہے جو جہات ثلاثہ میں سے دو جہت طول اور عرض میں تقسیم کو قبول کرتا ہے۔

امتداد خطی: وہ اشارہ ہے جس میں مشیر سے موہوم طریقہ پر ایک نقطہ نکلتا ہے اور وہ مشار الیہ کی طرف حرکت کرتا ہے اور فضا میں خط موہوم بناتا ہوا مشار الیہ کے نقطہ پر جاکر منطبق ہو جاتا ہے۔

امتداد جسمی: وہ اشارہ ہے جس میں مشیر سے موہوم طریقہ پر ایک سطح نکلتی ہے اور وہ مشار الیہ کی طرف حرکت کرتی ہے اور فضا میں جسم موہوم بناتی ہوئی مشار الیہ کے سطح پر منطبق ہو جاتی ہے۔

فائدہ: جس چیز پر اشارہ کا انطباق ہوتا ہے اس کی طرف اشارہ قصداً اور بالذات ہوتا ہے وہ چیز قصداً مشار الیہ ہوتی ہے۔ اور اس کے علاوہ کی طرف اشارہ تبعاً اور بالعرض ہوتا ہے، اس کے علاوہ چیز تبعاً اور بالعرض مشار الیہ ہوتی ہے۔

امتداد کے جسمی، خطی اور سطحی ہونے کی بنیاد مشیر سے نکلنے والی چیز کا مشار الیہ کی طرف حرکت کرتے ہوئے فضا میں موہوم خط و جسم اور سطح ہونے پر ہے۔ اگر فضاء میں موہوم جسم ہو تو امتداد جسمی ہے، موہوم سطح ہو تو امتداد سطحی ہے اور موہوم خط ہو تو امتداد خطی ہے۔

امتداد خطی میں مشیر سے نقطہ نکلتا ہے، اور اس میں انطباق نقطہ پر ہوتا ہے چنانچہ نقطہ قصداً مشار الیہ ہے، اور خط وغیرہ تبعاً۔

امتداد سطحی میں مشیر سے خط نکلتا ہے اور اس میں انطباق خط پر ہوتا ہے چنانچہ خط

قصداً مشار الیہ ہے اور نقطہ وغیرہ تبعاً۔

امتداد جسمی میں مشیر سے سطح نکلتی ہے اور اس میں انطباق سطح پر ہوتا ہے چنانچہ سطح قصداً مشار الیہ اور خط ونقطہ تبعاً۔

اشارہ الی الخط (خط کی طرف اشارہ) میں امتداد خطی اور امتداد سطحی ہوتا ہے۔

اشارہ الی السطح (سطح کی طرف اشارہ) میں اور اشارہ الی الجسم (جسم کی طرف اشارہ) میں امتداد خطی، امتداد سطحی، اور امتداد جسمی تینوں ہوتا ہے۔

تیسرا اعتراض: حلول کی یہ تعریف تداخل پر صادق آتی ہے ایک عرض جب دوسرے عرض میں اس طرح داخل ہوتا ہے کہ دونوں کی وضع اور حجم ایک ہو جائے اور ان میں سے ایک محتاج اور دوسرا محتاج الیہ نہ ہو بلکہ دونوں میں سے ہر ایک دوسرے سے مستغنی ہو تو یہ فلاسفہ کے نزدیک تداخل ہے حلول نہیں ہے کیوں کہ حلول میں حال محل کا محتاج ہوتا ہے محل محتاج الیہ ہوتا ہے مثلاً دو خطوں میں سے ایک خط کا نقطہ دوسرے خط کے نقطہ میں اس طرح داخل ہو کہ دونوں کی وضع ومقدار ایک ہو جائے تو یہ تداخل ہے، حلول نہیں ہے کیوں کہ حلول میں حال محل کا محتاج ہوتا ہے اور دونوں نقطوں میں سے ہر ایک دوسرے سے مستغنی ہے، لیکن حلول کی تعریف کا دونوں جز اختصاص اور اتحاد فی الاشارہ اس میں موجود ہے، لہٰذا تعریف حلول کے مغایر تداخل پر صادق آنے کی وجہ سے دخول غیر سے مانع نہیں ہے۔

جواب: حصولِ حلول کے لئے اتحاد فی الاشارہ کے ساتھ اختصاص بھی ضروری ہے، اور اختصاص کی دوقسموں (اختصاص عام، اختصاص خاص) میں سے اختصاص خاص مراد ہے یعنی ایسا اختصاص جس میں ایک چیز کا تحقق دوسری چیز کے بغیر ممکن نہ ہو، اطراف متداخلہ

میں اتحاد فی الاشارہ تو ہے مگر اختصاص نہیں ہے کیوں کہ ایک طرف مثلاً ایک خط کے نقطہ کا تحقق دوسرے طرف مثلاً دوسرے خط کے نقطہ کے بغیر ممکن ہے، حلول کی مذکورہ تعریف کے دو جزؤں میں سے اختصاص کے اطراف متداخلہ میں موجود نہ ہونے کی وجہ سے حلول کی تعریف اطراف متداخلہ کے تداخل پر صادق نہ آئی، لہٰذا تعریف دخول غیر سے مانع ہے۔

تداخل: ایک عرض دوسرے عرض میں اس طرح داخل ہو کہ دونوں کی وضع (اشارہ حسیہ) اور حجم (مقدار) ایک ہو جائے اور ان میں سے ہر ایک دوسرے سے مستغنی ہو، ایک محتاج دوسرا محتاج الیہ نہ ہو۔

تداخل اور حلول میں فرق: (۱) جواہر میں حلول ہوتا ہے مگر جواہر میں تداخل محال ہے۔ (۲) حلول میں حال محل سے جدا نہیں ہوسکتا جب کہ تداخل میں متداخلین الگ الگ ہوسکتے ہیں۔ (۳) حلول میں حال صفت اور محل موصوف ہوتا ہے جب کہ تداخل میں متداخلین میں سے ایک صفت دوسرا موصوف نہیں ہوتا۔

اشارہ کی حقیقی تعریف: معلومات میں سے کسی ایک معلوم کو متعین کر دینا۔

اشارہ حسیہ: محسوسات (معلومات محسوسہ) میں سے کسی ایک محسوس کو متعین کرنا۔

اشارہ عقلیہ: معقولات (معلوم امور ذہنیہ) میں سے کسی ایک معقول کو متعین کرنا۔

اشارہ حسیہ کی کتاب میں مذکور تعریف: اشارہ حسیہ ایسا امتداد خطی موہوم ہے جو مشیر سے نکلتا ہے مشار الیہ تک پہنچ جاتا ہے۔

اشارہ کی دو قسمیں ہیں (۱) اشارہ حسیہ (۲) اشارہ عقلیہ

(۱) **اشارہ حسیہ:** اس کا مصدری معنی کسی محسوس چیز کو حس کے ذریعے مثلاً انگلی اٹھا کر

متعین کرنا۔

(۲) اشارہ عقلیہ: اس کا مصدری معنی کسی چیز کو تصور کے ذریعے ذہن میں متعین کرنا۔

اشارہ بالقصد (بالذات): مشارالیہ پر اشارہ منطبق ہو۔

اشارہ بالتبع: مشارالیہ پر اشارہ منطبق نہ ہو۔

امتداد خطی موھوم الخ سے اشارہ حسیہ کی تعریف کرنے کی وجہ:

اشارہ الی المحسوسات (محسوسات کی طرف اشارہ) میں اغلب امتداد خطی ہے۔ امتداد سطحی اور امتداد جسمی نادر ہیں، پس امتداد خطی کے اغلب و اکثر ہونے کی وجہ سے مطلق اشارہ حسیہ کی ایسی تعریف بعض فلاسفہ نے کی جو اشارہ حسیہ کی ایک قسم امتداد خطی پر صادق آتی ہے، امتداد سطحی اور امتداد جسمی پر نہیں صادق آتی ہے، اور وہ تعریف یہ ہے: اشارہ حسیہ وہ امتداد خطی موہوم ہے جو مشیر سے نکلتا ہے مشارالیہ تک پہنچتا ہے۔ **الاشارة الحسية امتداد خطی موهوم آخذ من المشير منتهٍ الى المشار اليه.**

حلول: (دوسری تعریف) ایک چیز کا دوسری چیز میں اس طرح حاصل ہونا کہ دونوں کی طرف تحقیقاً یا تقدیراً اشارہ متحد ہو۔

فائدہ: حلول کی دوسری تعریف کے دو جز ہیں۔ (۱) حصول شی فی شی (کسی چیز کا دوسری چیز میں حاصل ہونا)۔ (۲) اتحاد فی الاشارۃ تحقیقاً او تقدیراً (دونوں (حال و محل) کا حقیقۃً یا تقدیراً اشارہ میں متحد ہونا)۔

اشارہ حسیہ تحقیقاً: محسوسات میں سے کسی ایک کو حقیقۃً، واقعۃً متعین کرنا

اشارہ حسیہ حقیقۃً واقعۃً ہو فرض کیا گیا نہ ہو، مانا گیا نہ ہو۔

اشارہ حسیہ تقدیراً: محسوسات میں سے کسی ایک کو گڑھنے، فرض کرنے کے طور پر متعین کرنا۔ اشارہ حسیہ حقیقۃً نہ ہو بس فرض کرلیا گیا ہو، مان لیا گیا ہو۔

مکان کی بحث

مکان: (متکلمین کے نزدیک) وہ موہوم بُعد (دوری) ہے جو مادہ سے خالی ہو۔ **البُعد الموهوم المجرد عن المادة**

بالفاظ دیگر: وہ موہوم خالی جگہ جس کو جسم پُر کرتا ہے۔ **الفراغ المتوهم الذی یشغله الجسم.**

مکان: (فلاسفہ اشراقیین کے نزدیک) وہ موجود بُعد (دوری) ہے جو مادہ سے خالی ہو، **البعد الموجود المجرد عن المادة .**

مکان: (فلاسفہ مشائین کے نزدیک) جسم حاوی کی وہ سطح باطن ہے جو ملی ہوئی ہو جسم محوی کی سطح ظاہر سے، **السطح الباطن من الجسم الحاوی المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوی.**

حلول کی تعریف ثانی پر اعتراض: فلاسفہ کی تصریح ہے کہ حال: صورت وعرض میں منحصر ہے اور محل: مادہ اور موضوع میں منحصر ہے، اس تصریح کی وجہ سے فلاسفہ کے نزدیک مکان میں جسم کا حصول حلول نہیں ہے کیوں کہ جسم صورت وعرض نہیں اور مکان مادہ اور موضوع نہیں۔ بلکہ بعض فلاسفہ نے صراحۃً کہہ دیا کہ حصولِ جسم فی المکان حلول نہیں ہے۔ اور حلول کی یہ تعریف حصولِ جسم فی المکان پر صادق آتی ہے کیوں کہ حصول شی فی شی کے

ساتھ ساتھ اتحاد فی الاشارہ بھی موجود ہے لہذا یہ تعریف دخول غیر سے مانع نہیں ہے۔

اتحاد فی الاشارہ کیسے؟ مکان کی تعریف جب "بُعدِ مجرد عن المادہ" ہو تو جسم اور مکان میں اتحاد فی الاشارہ کا موجود ہونا ظاہر ہے کیوں کہ جب جسم (مثلاً پانی) کی طرف اشارہ کیا جائے گا تو مکان (مثلاً پانی کو گھیرنے والی جگہ) کی طرف بھی اشارہ ہوگا۔ اور جب مکان (مثلاً پانی کو گھیرنے والی جگہ) کی طرف اشارہ کیا جائے گا تو جسم (مثلاً پانی) کی طرف بھی اشارہ ہو جائے گا۔

اور جب مکان کی تعریف **السطح الباطن من الجسم الحاوی المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوی** ہو تو اتحاد فی الاشارہ اس طرح ہوگا کہ اگر جسم محوی (مثلاً پانی) کی طرف اشارہ کیا جائے گا تو جسم محوی (پانی) کی سطح ظاہر کی طرف بھی اشارہ ہو جائے گا اور جب جسم محوی (پانی) کی سطح ظاہر کی طرف اشارہ ہوگا تو مکان (جسم حاوی (پیالہ) کی سطح باطن) کی طرف اشارہ ہوگا کیوں کہ جسم حاوی (پیالہ) کی سطح باطن جو جسم محوی (پانی) کا مکان ہے جسم محوی کی سطح ظاہر پر منطبق ہو رہی ہے، اسی طرح اس کے برعکس جسم حاوی (پیالہ) کی سطح باطن کی طرف اشارہ جسم محوی (پانی) کی سطح ظاہر کی طرف اشارہ ہوگا اور جسم محوی کی سطح ظاہر کی طرف اشارہ ہونے سے جسم محوی (پانی) کی طرف اشارہ ہوگا۔ پس متمکن و مکان میں سے ہر ایک کی طرف اشارہ دوسرے کی طرف اشارہ ہے اور یہی اتحاد فی الاشارہ ہے۔

جواب: حصول سے مراد حصول علی وجہ الاحتیاج ہے یعنی حال محل کا محتاج ہو، اور متمکن و مکان کے اندر حصول علی وجہ الاحتیاج نہیں ہے، کیوں کہ متمکن مکان کا محتاج نہیں ہے لہذا یہ تعریف مانع ہے۔

حلول: (تیسری تعریف) ایک چیز کا دوسری چیز کے ساتھ اس طرح مختص ہونا ہے کہ ایک چیز دوسری چیز کے اندر سرایت کرنے والی ہو۔

فائدہ: حلول کی تیسری تعریف کے دو جز ہیں۔ (۱) اختصاص (۲) سرایت

سرایت: ایک چیز کے ہر ہر جز کا دوسری چیز کے ہر ہر جز میں اس طرح داخل ہونا کہ ایک کے منقسم ہونے سے دوسری چیز منقسم ہو جائے۔

اعتراض: حلول کی مذکورہ تعریف جامع نہیں ہے کیوں کہ اطراف کا حلول ان کے محلوں (ذی اطراف) میں ہوتا ہے مثلاً نقطہ کا حلول خط میں ہوتا ہے۔ اسی طرح اضافات کا حلول ان کے محلوں میں ہوتا ہے مثلاً ابوت و بنوت کا حلول اب وابن میں ہوتا ہے۔ مگر یہ تعریف ان پر صادق نہیں آتی ہے۔ کیوں کہ تعریف کے دو جز میں سے سرایت موجود نہیں ہے کیوں کہ اگر سرایت کا وجود ہوتا تو خط کے منقسم ہونے سے نقطہ کا منقسم ہونا لازم آتا حالانکہ خط منقسم ہے اور نقطہ غیر منقسم ہے۔ اور اب (باپ) کے ہر جز کو اب (باپ) اور ابن (بیٹے) کے ہر جز کو ابن (بیٹا) کہنا درست ہوتا، حالانکہ یہ درست نہیں ہے۔

جواب: حلول کی دو قسمیں ہیں (۱) حلول طریانی (۲) حلول سریانی۔ مذکورہ تعریف حلول سریانی کی ہے مطلق حلول کی تعریف نہیں ہے۔ پس اطراف اور اضافات کا تعریفِ حلول سے خارج ہونا مضر نہیں ہے، کیوں کہ اطراف کا ذی اطراف میں اور اضافات کا اپنے محلوں میں حلول، حلول طریانی ہے، حلول طریانی میں حال محل پر طاری ہوتا ہے حال محل کے اندر ساری نہیں ہوتا ہے، ایک کے انقسام سے دوسرے کا انقسام نہیں لازم آتا ہے۔ لہٰذا تعریف جامع ہے۔

حلول کی دو قسمیں ہیں: (۱) حلول طَریانی، (۲) حلول سَریانی

حلولِ طَر یانی: یہ ہے کہ دو چیزوں میں سے ایک چیز دوسری چیز کے لئے ظرف (برتن) ہو۔ جیسے صراحی میں پانی کا حلول اور خط میں نقطہ کا حلول، حلولِ طریانی ہے۔

حلول سَر یانی: یہ ہے کہ حال، محل کے ہر ہر جز میں سرایت کئے ہوئے ہو، سرایت کرنے والے جز (ساری) کو حال اور جس چیز میں سرایت کئے ہوئے ہو (مَسری) کو محل کہتے ہیں۔ جیسے سفیدی کا کپڑے میں اور عرق گلاب کا گلاب کے پھول میں حلول حلول سریانی ہے۔

حلولِ سریانی: (بالفاظ دیگر) دو چیزوں کا اس طرح ایک ہو جانا کہ جو اشارہ ایک کی طرف کیا جائے وہی اشارہ بعینہٖ دوسری چیز کی طرف بھی ہو۔

حلول: (چوتھی تعریف) اختصاصِ ناعت ہے، یعنی وہ تعلق خاص ہے جس کی وجہ سے متعلقین (دو متعلقوں) میں سے ایک دوسرے کے لئے نعت وصفت ہو اور دوسرا اس کا منعوت و موصوف ہو، جیسے بیاض وجسم کے درمیان تعلق جو تقاضہ کرتا ہے بیاض کے نعت اور جسم کے منعوت ہونے کا بایں طور کہ کہا جائے "جسم ابیض" بیاض (نعت) حال ہے، جسم (منعوت) محل ہے، ان دونوں کے درمیان کا تعلقِ خاص حلول ہے۔

حلول: (پانچویں تعریف) دو چیزوں میں سے ایک کا دوسری چیز کے ساتھ اس طرح مختص ہونا کہ اول نعت اور ثانی منعوت ہو جائے، اگر چہ اس اختصاص کی ماہیت وحقیقت ہمیں معلوم نہ ہو، جیسے بیاض کا اختصاص جسم کے ساتھ۔

فائدہ: حلول کی چوتھی اور پانچویں تعریف مرجع اور انجام کے اعتبار سے ایک ہے، کیوں کہ دونوں کا حاصل یہی ہے کہ ایسا اختصاص وتعلق ہو جس کی وجہ سے ایک چیز نعت وصفت ہو اور دوسری چیز منعوت و موصوف ہو، دونوں میں فرق یہ ہے کہ چوتھی تعریف طویل ہے،

اس میں ”التعلق الخاص الخ“ کے ذریعہ اختصاص کی تفسیر موجود ہے۔ پانچویں تعریف مختصر ہے اس میں اختصاص کی تفسیر حذف ہے، دوسرا فرق یہ بھی ہے کہ چوتھی تعریف میں اختصاص کی حقیقت و ماہیت معلوم نہ ہونے کا اعتراف نہیں کیا گیا ہے اور پانچویں تعریف میں اعتراف کیا گیا ہے۔ نیز پانچویں تعریف میں یہ بھی اعتراف کیا گیا ہے کہ یہ اختصاص جسم کے مکان کے ساتھ اختصاص کی طرح نہیں ہے جب کہ اس کا اعتراف چوتھی تعریف میں نہیں ہے۔

اعتراض: حلول کی چوتھی اور پانچویں تعریف فلک اور اس کے کوکب وستارے، اسی طرح جسم اور مکان کے اوپر صادق آتی ہے، کیوں کہ جسم اور مکان اسی طرح فلک اور کوکب کے درمیان ایسا تعلق خاص موجود ہے جس کی وجہ سے جسم کا منعوت ہونا اور مکان کا نعت ہونا اسی طرح فلک کا منعوت ہونا اور کوکب کا نعت ہونا صحیح ہوتا ہے، چنانچہ کہا جاتا ہے فَلَكٌ مُكَوْكِبٌ (ستارے والا فلک) پس فلک منعوت، محل اور مُکَوکِب نعت، حال ہے اور جِسْمٌ مُتَمَكِّنٌ (مکان والا جسم) پس جسم منعوت، محل اور متمکن نعت، حال ہے۔ حالانکہ کوکب فلک میں اور مکان جسم میں قطعاً حلول نہیں کرتا، فلاسفہ ستاروں کے فلک میں اور مکان کے جسم میں حلول کے قائل نہیں ہیں، پس یہ دونوں تعریفیں غیر حلول پر صادق آنے کی وجہ سے غیر مانع ہیں۔

جواب: اختصاص سے اختصاص خاص مراد ہے یعنی ایک چیز کا دوسری چیز کے ساتھ اس طرح خاص ہونا کہ ایک چیز دوسری چیز کی محتاج ہو، بالفاظ دیگر دو چیزوں کے درمیان ایسا اختصاص ہو کہ ایک شی کا تحقق فی ذاتہ بغیر دوسری شی کے ممکن نہ ہو، اختصاص خاص فلک وکوکب کے درمیان، اسی طرح جسم اور مکان کے درمیان نہیں ہے کیوں کہ فلک اپنے تحقق

وو جود میں کوکب کا محتاج نہیں اسی طرح جسم، مکان کا محتاج نہیں لہذا افلاک وکوکب اور جسم ومکان پر یہ دونوں تعریفیں صادق نہیں آتیں، پس دونوں تعریفیں مانع ہیں۔

محل کا نام: ہیولیٰ اور مادہ ہے۔ **حال کا نام:** صورت جسمیہ ہے۔

ہیولیٰ کو اُولیٰ کے ساتھ مقید کرنے کی وجہ:

ہیولیٰ کو اولیٰ کے ساتھ مقید کرنے کی وجہ ہیولیٰ ثانیہ سے احتراز ہے، مصنف کا مقصد ہیولیٰ اولیٰ کو ثابت کرنا ہے، نہ کہ ہیولیٰ ثانیہ کو، ہیولیٰ ثانیہ ان اجسام کو کہہ دیا جاتا ہے جن سے کوئی جسم مرکب ہوتا ہے جیسے لکڑی کے وہ ٹکڑے جن سے تخت مرکب ہو، اجسام (لکڑی کے ٹکڑے) حقیقت میں ہیولیٰ نہیں ہیں مگر ان کو تخت کے لئے ہیولیٰ ثانیہ کہہ دیا جاتا ہے۔

اعتراض: فلاسفہ نے ہیولیٰ اور صورت کے مباحث کو علم الٰہی میں سے شمار کیا ہے کیوں کہ ہیولیٰ اور صورت وجود خارجی اور وجود ذہنی میں مادہ کے محتاج نہیں ہیں، لہٰذا مصنفؒ کو مباحث الھیولیٰ والصورۃ کو تیسری قسم (الٰہیات) کے تحت بیان کرنا چاہیے تھا مگر انھوں نے ان مباحث کو طبعیات میں بیان کردیا ہے، آخر اس کی کیا وجہ ہے؟ کیوں طبعیات میں بیان کیا ہے؟

جواب: یہ بات مسلم ہے کہ ہیولیٰ اور صورت کے مباحث الٰہیات میں سے ہیں، ان کا بیان الٰہیات کے تحت ہونا چاہیے تھا، مگر مصنفؒ نے تعلیم کے سلسلے میں معلم اول (ارسطو) کا مسلک وطریقہ اپنایا ہے، ارسطو کی تعلیم کی ترتیب یہ ہوتی تھی کہ سب سے پہلے جزء لایتجزی کا ابطال کرتے پھر ہیولیٰ اور صورت کا اثبات کرتے بعدہ مسائل طبعیات کی تعلیم دیتے، مصنف نے اتباعِ ارسطو میں اسی ترتیب کا لحاظ کیا ہے، طبعیات کو الٰہیات پر مقدم

کیا، علم طبعی کے موضوع ''جسم طبعی'' کی تحقیق وتوضیح کے لئے مباحث ہیولیٰ والصورہ کو طبعیات میں بیان کیا اور اثبات ہیولیٰ والصورہ کے، ابطال جزء لایتجزی پر موقوف ہونے کی وجہ سے ابطال جزء لایتجزی کے مباحث کو سب پر مقدم کیا۔

مباحث الهیولیٰ والصورۃ کے علم الٰہی میں سے ہونے کی توجیہ:

وذکر صاحب المحاکمات الخ

ہیولیٰ اور صورت کے مباحث کو علم الٰہی میں سے ہونے کی توجیہ صاحب محاکمات نے یوں بیان کی ہے کہ مباحث الہیولیٰ والصورہ میں جو احوال مذکور ہیں وہ وجود خارجی اور وجود ذہنی دونوں میں مادہ کے محتاج نہیں ہیں، کیوں کہ ان میں یا تو مادہ اور صورت کے وجود سے متعلق بحث ہے یا مادہ اور صورت کے تلازم وتشخص سے متعلق بحث ہے، اور یہ سب (ہیولیٰ اور صورت کا وجود، تلازم وتشخص) وجود خارجی اور وجود ذہنی میں مادہ کے محتاج نہیں ہیں، جب مباحث الہیولیٰ والصورۃ میں مذکور احوال وجود، تلازم اور تشخص مادہ کے محتاج نہیں تو مباحث الہیولیٰ والصورہ علم الٰہی میں سے ہوں گے۔

اعتراض: صاحب محاکمات کی توجیہ سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ علم الٰہی چیزوں کے ان احوال کا علم ہے جو احوال وجود خارجی اور وجود ذہنی میں مادہ کے محتاج نہیں، کیوں کہ انھوں نے فرمایا ہے کہ ہیولیٰ اور صورت کے جو احوال مباحث الہیولیٰ والصورہ میں مذکور ہیں وہ مادہ کے محتاج نہیں ہیں۔ حالانکہ اکثر فلاسفہ کی عبارت سے یہ ظاہر ہے کہ علم الٰہی ان چیزوں کے احوال کا علم ہے جو چیزیں وجود خارجی اور وجود ذہنی میں مادہ کی محتاج نہیں ہیں۔ پس یہ توجیہ اکثر فلاسفہ کی عبارت کے ظاہر کے خلاف پر مبنی ہونے کی وجہ سے درست نہیں ہے۔ توجیہ اس وقت درست ہوگی جب اکثر فلاسفہ کی عبارت کے ظاہر کے موافق ہو۔ جب

یہ ثابت ہو کہ ہیولیٰ اور صورت وجود خارجی اور وجود ذہنی میں مادہ کے محتاج نہیں ہیں۔

درست توجیہ: (علم الٰہی کی مشہور تعریف کے مطابق)

مباحث الھیولیٰ والصورہ میں ہیولیٰ اور صورت کے احوال مذکور ہیں اور ہیولیٰ اور صورت وجود خارجی اور وجود ذہنی میں مادہ کے محتاج نہیں ہیں۔ پس ان کے احوال کا علم، علم الٰہی ہے۔ پس مباحث الھیولیٰ والصورہ علم الٰہی میں سے شمار ہوگا۔

اثبات ہیولیٰ کی دلیل

وبرھانه الخ

دلیل کا پہلا مقدمہ: (بعض اجسام قابلہ للانفکاک کے متصل واحد ہونے) کا ثبوت:

بعض اجسام قابلہ للانفکاک کا متصل واحد ہونا واجب ہے کیوں کہ اگر متصل واحد نہ ہوگا بلکہ اجزاء سے مرکب ہوگا تو اجزاء اگر اجسام نہ ہوں تو جزء لایتجزی یا خط جوہری یا سطح جوہری لازم آئے گا اور یہ سب باطل ہیں جزء لایتجزی کے ابطال کی دلیل سے۔ اور جو چیز باطل کو مستلزم ہوتی ہے وہ باطل ہوتی ہے، لہذا اجزاء کا اجسام نہ ہونا باطل ہے۔

اور اگر اجزاء، اجسام ہوں تو ہم اپنی وہی بات لائیں گے کہ وہ اجسام متصل واحد ہیں یا نہیں اگر متصل واحد ہیں تو مدعا ثابت اور اگر متصل واحد نہیں تو اجزاء اگر غیر اجسام ہیں تو جزء لایتجزی یا خط جوہری یا سطح جوہری لازم آئے گا جو باطل ہے لہذا اجسام نہ ہونا باطل۔ اور اگر اجسام ہیں تو متصل واحد ہیں یا نہیں اسی طرح کلام سلسلہ در سلسلہ چلتا رہے گا اگر ایسے جسم پر منتہی ہو جائے گا جس میں جوڑ نہ ہو تو مدعا (جسم متصل ہونا) ثابت

ہو جائے گا ورنہ جسم کا اجزاءِ غیر متناہیہ سے مرکب ہونا لازم آئے گا اور یہ باطل ہے، کیوں کہ یہ جسم کے متناہی المقدار ہونے کو مستلزم ہے جو باطل ہے۔

جب اجزاء کا منقسم ہونا اور غیر منقسم ہونا دونوں باطل ہے تو جسم کا اجزاء سے مرکب ہونا باطل، لہٰذا بعض اجسام قابلہ للانفکاک کا متصل ہونا ثابت۔

اثبات ہیولیٰ کی دلیل کا دوسرا مقدمہ (فذالک الجسم المتصل قابل للانفصال الخ):

اثبات ہیولیٰ کی دلیل کے پہلے مقدمہ (بعض اجسام قابلۃ للانفکاک کے متصل واحد ہونے) کے ثبوت کے بعد دوسرا مقدمہ ذہن نشین کریں۔

وہ جسم متصل انفصال و تقسیم کو قبول کرنے والا ہوگا، اس میں انفصال طاری ہوگا تو انفصال و تقسیم کو قبول کرنے والی کسی چیز کا اس جسم میں ہونا ضروری ہے۔

جسم کے اندر حقیقت میں انفصال کو قبول کرنے والی کون سی چیز ہے؟ اس میں تین احتمالات ہیں یا تو صورت مقداریہ (صورت جسمیہ) ہے یا مقدار (جسم تعلیمی) ہے یا ان دونوں کے علاوہ کوئی اور چیز ہے۔

صورت جسمیہ اور مقدار کا حقیقت میں قابل للانفصال ہونا محال ہے کیوں کہ صورت جسمیہ یا مقدار کے قابل للانفصال ہونے کی صورت میں اتصال و انفصال کا ایک حالت میں اجتماع لازم آتا ہے۔ اور حالت واحدہ میں اتصال و انفصال کا اجتماع محال ہے۔ جب صورت اور مقدار کا قابل للانفصال ہونا محال ہے تو ان دونوں کے علاوہ کسی اور چیز کا قابل للانفصالِ ہونا متعین و ثابت، اور وہی ہیولیٰ ہے۔ پس بعض اجسام قابلہ للانفکاک متصل میں ہیولیٰ ثابت ہے۔

سوال: صورت ومقدار کو قابل للانفصال ماننے کی صورت میں اتصال انفصال کا ایک حالت میں اجتماع کیسے لازم آتا ہے؟

جواب: صورت ومقدار قابل ہوں گے اور انفصال مقبول ہوگا اور قاعدہ ہے کہ قابل اور لازم قابل کا مقبول کے ساتھ پایا جانا ضروری ہے۔لہٰذا جب صورت ومقدار قابل اور انفصال مقبول ہے تو قاعدہ کے مطابق صورت ومقدار کا انفصال کے ساتھ پایا جانا ضروری ہوگا اور قابل (صورت ومقدار) کا لازم اتصال ہے تو اتصال کا بھی انفصال کے ساتھ پایا جانا ضروری ہوگا۔پس صورت ومقدار کا لازم اتصال، انفصال کے ساتھ پایا جائے گا۔لہٰذا اتصال وانفصال کا ایک حالت میں اجتماع لازم آئے گا۔

قاعدہ: قابل اور لازم قابل کا مقبول کے ساتھ موجود ہونا ضروری ہے۔

نوٹ: قابل کا مقبول کے ساتھ موجود ہونا اس وقت ضروری ہے جب کہ مقبول وجودی ہو یا عدم وملکہ کی قبیل سے ہو۔

تنبیہ: **برھانہ الخ** سے جو دلیل بیان کی گئی ہے وہ ناقص ہے،اس سے صرف ہیولیٰ کا اثبات ہوتا ہے، ہیولیٰ کے جوہر ہونے اور صورت کے لئے محل ہونے کا اثبات نہیں ہوتا ہے۔حالانکہ دعویٰ(**کل جسم مرکب من جزئین ای جوھرین یحل احدھما فی الآخر فیسمی المحل الھیولیٰ والحال الصورۃ الجسمیۃ**) تین باتوں پر مشتمل ہے:

(۱)ہیولیٰ کے اثبات (۲) ہیولیٰ کے جوہر ہونے (۳) اور ہیولیٰ کے صورت جسمیہ کے لئے محل ہونے پر۔

تقریر جامع: (وہ دلیل جس سے ہیولیٰ کے اثبات کے ساتھ ہیولیٰ کے جوہر ہونے اور

ہیولیٰ کےصورت جسمیہ کے لئے محل ہونے کا اثبات ہوتا ہے)

''صورت جسمیہ جو کہ جوہر واحد متصل فی نفسہ ہے اگر وہ کسی محل سے بے نیاز، بذات خود قائم اور موجود مانی جائے اور اس کے لئے کسی محل کو نہ تسلیم کیا جائے تو جب اس کے دو ٹکڑے کئے جائیں گے تو اس کا اتصال ختم ہو جائے گا اور چوں کہ اتصال اس کے لوازم ذات میں سے ہے اس لئے اتصال کے ختم ہونے سے وہ متصل واحد یعنی صورت جسمیہ بھی معدوم ہو جائے گی اور انفصال کے نتیجے میں دو جسم جو بروقت موجود ہیں ماننا پڑے گا کہ وہ ابھی ابھی پردۂ عدم سے ساحتِ وجود میں آئے ہیں مثلاً دو ہاتھ کا ایک جسم متصل واحد ہے اور اسے صرف صورت جسمیہ مانا گیا اور اس کے لئے کسی محل کو نہیں تسلیم کیا گیا تو جب اس کو نصف سے تقسیم کریں گے تو سابقہ متصل واحد جسم تو اتصال کے معدوم ہونے سے بالکلیہ ہی فنا ہو گیا اور فی الحال جو ایک ایک ہاتھ کے دو ٹکڑے نظر آ رہے ہیں یہ اس میں بالفعل موجود نہ تھے ورنہ مفصل (جوڑ) ماننا پڑے گا حالانکہ وہ بلا مفصل کے تھا اور یہ بھی نہیں کہہ سکتے کہ وہی سابقہ متصل باقی ہے کیوں کہ وہ بالکل معدوم ہو چکا ہے اور دو ٹکڑے ابھی ابھی وجود میں آئے ہیں۔ ظاہر ہے کہ یہ ساری تفصیلات بدیہی البطلان ہیں۔

اس لئے لازماً ایک ایسی شی ماننی ہوگی جو سابقہ متصل واحد اور بعد کے دونوں ٹکڑوں کے درمیان مشترک ہو اور وہ شی دونوں حالتوں میں بعینہٖ موجود ہو اور وہی بعد کے دونوں ٹکڑوں کو سابقہ متصل واحد کے ساتھ مربوط کرے، وہ شی بذات خود نہ متصل ہوگی نہ منفصل۔ بلکہ اپنے اتصال وانفصال

میں اس جوہر وحدانی یعنی صورت جسمیہ کے تابع ہوگی، اگر صورت جسمیہ متصل واحد ہے تو یہ بھی متصل واحد ہے، اگر وہ منفصل، متعدد ہے تو یہ بھی منفصل، متعدد ہوگی۔ جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ وہ ''شی دیگر'' اپنے اتصال وانفصال میں اور وحدت وتعدد میں صورت جسمیہ کے تابع ہے تو اسی سے یہ بات ثابت ہوجاتی ہے کہ صورت جسمیہ اس کے ساتھ مختص اور اس کے لئے ناعت (یعنی اوصاف حاصل کرنے والی) ہے اور وہ شی مختص بہ اور منعوت ہے اور ظاہر ہے کہ منعوت محل ہوا کرتا ہے، پس ثابت ہوگیا کہ وہ صورت جسمیہ کے لئے محل ہے اور جب صورت جسمیہ جو کہ حال ہے وہ جوہر ہے تو اس دوسری شی کا بھی جو کہ محل ہے جوہر ہونا ضروری ہے ورنہ جوہر کا قیام عرض کے ساتھ لازم آئے گا، جو کہ محال ہے، اسی جوہر محل کا نام ''ہیولیٰ اولیٰ'' ہے۔ وہ جوہر متصل واحد جو حال ہے اس کا نام صورت جسمیہ ہے جیسا کہ پہلے معلوم ہوچکا۔ (ان میں دونوں ہیولیٰ اور صورت جسمیہ سے جسم مطلق مرکب ہوتا ہے)۔ (تسہیل المیبذی ص۲۶،۲۷)

ہیولیٰ کا جوہر ہونا: اس لئے ہے کہ وہ صورت جسمیہ کا محل ہے اور حال (صورت جسمیہ) جوہر ہے اور جوہر کا محل جوہر ہی ہوتا ہے، پس صورت جسمیہ کا محل ''ہیولیٰ'' جوہر ہے۔

خط جوہری: وہ جوہر ہے جو صرف ایک جہت (طول) میں تقسیم قبول کرتا ہے۔

سطح جوہری: وہ جوہر ہے جو دو جہت (طول وعرض) میں تقسیم قبول کرتا ہے۔

حلولِ جوہر فی شی کا مفہوم: یہ ہے کہ جو صفات حال کے لئے بالذات اور بلاواسطہ ثابت ہیں وہ تمام صفات محل کے لئے بالواسطہ اور بالعرض ثابت ہوجائیں جیسے صورت جسمیہ کا

حلول ہیولیٰ میں حلول جوہر فی شی ہے، کیوں کہ صورت جسمیہ جوہر ہے اور جو صفات وحدت، کثرت، اتصال وانفصال، صورت جسمیہ کے لئے بالذات ثابت ہیں وہ تمام صفات صورت جسمیہ کے واسطہ سے ہیولیٰ کے لئے ثابت ہیں۔

حلولِ عرض فی شی کا مفہوم: یہ ہے کہ عرض جو کہ حال ہے بذات خود محل کے لئے صفت ونعت ہو۔ جیسے بیاض کا حلول جسم کے اندر حلولِ عرض فی شی ہے عرض (بیاض) جو حال ہے بذات خود جسم کے لئے صفت ونعت ہے۔

جسم کے متعلق مذاہب

فلاسفۂ مشائین کا مذہب: جسم ہیولیٰ اور صورت سے مرکب ہوتا ہے۔ (جسم مرکب ہے)

فلاسفۂ اشراقیین کا مذہب: جسم ایک ایسا جوہر بسیط ہے جو متصل ہے جس میں خارج کے اعتبار سے بالکل ترکیب نہیں ہوتی ہے، اور اتصال وانفصال کو قبول کرتا ہے، اپنی ذات کے اعتبار سے دونوں حالتوں (اتصال وانفصال) میں باقی رہتے ہوئے۔ (جسم بسیط ہے)

وضاحت: فلاسفہ اشراقیین کا کہنا ہے کہ جوہر واحدانی متصل فی حد ذاتہ یعنی صورت جسمیہ قائم بالذات ہے، تنہا موجود ہوتی ہے، کسی دوسری چیز میں حلول نہیں کرتی ہے کیوں کہ وہ متحیز بالذات ہوتی ہے۔

یہ حضرات صورت جسمیہ ہی کو ذات اور جوہر ہونے کے اعتبار سے ''جسم'' کہتے ہیں۔ اور اسی صورت جسمیہ کو صورت نوعیہ کو قبول کرنے کے اعتبار سے ''ہیولیٰ'' کہتے ہیں۔

یعنی ان حضرات کے نزدیک ہیولیٰ کوئی حقیقی چیز نہیں ہے بلکہ اعتباری چیز ہے۔

خلاصہ: یہ ہے کہ مشائین کے نزدیک جسم مرکب ہے، جسم فی نفسہ متصل واحد ہے اور ہیولیٰ کا وجود حقیقی ہے اور اشراقیین کے نزدیک جسم بسیط ہے، متصل ہے اور ہیولیٰ کا وجود حقیقی نہیں ہے بلکہ اعتباری ہے۔

تمام اجسام میں ہیولیٰ کے اثبات کی دلیل

جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ وہ جسم متصل جو قابل للانفکاک ہوتا ہے، ہیولیٰ اور صورت سے مرکب ہوتا ہے تو اب تمام اجسام قابل للانفکاک، غیر قابل للانفکاک کا ہیولیٰ اور صورت سے مرکب ہونا واجب وضروری ہے۔ کیوں کہ صورت جسمیہ دو حال سے خالی نہیں یا تو صورت جسمیہ بالذات محل سے مستغنی ہوگی یا صورت جسمیہ بالذات محل کی محتاج ہوگی اول (صورت جسمیہ کا بالذات محل سے مستغنی ہونا) محال ہے، کیوں کہ صورت جسمیہ کے محل سے بالذات مستغنی ہونے کی صورت میں، صورت جسمیہ کا محل کے اندر حلول محال ہوگا اس لئے کہ جو چیز بالذات کسی چیز سے مستغنی ہوتی ہے اس کا اس چیز میں حلول کرنا محال ہوتا ہے۔ حالانکہ بعض اجسام میں صورت جسمیہ کا ہیولیٰ (محل) کے اندر حلول کرنا ثابت ہو چکا ہے۔ تو جب بعض اجسام میں صورت جسمیہ کا محل (ہیولیٰ) میں حلول کرنا ثابت و متحقق ہے تو صورت جسمیہ کا محل سے بالذات مستغنی ہونا محال و باطل ہے۔ پس صورت جسمیہ کا بالذات محل کی طرف محتاج ہونا متعین ہوگیا۔ لہذا صورت جسمیہ جہاں جہاں موجود ہوگی وہاں وہاں محل (ہیولیٰ) موجود ہوگا اور صورت جسمیہ تمام اجسام میں موجود ہوتی ہے پس تمام اجسام میں ہیولیٰ (محل) کا وجود ضروری ہوگا۔ اس لئے تمام

اجسام کا صورت جسمیہ اور محل (ہیولیٰ) سے مرکب ہونا واجب وضروری ہے۔

تمام اجسام میں ہیولیٰ کا تقاضا صورت جسمیہ کے ماہیت نوعیہ پر موقوف۔ هذا الحكم موقوف الخ

یہ حکم یعنی بعض اجسام میں صورت جسمیہ کے ہیولیٰ کا تقاضا کرنے کی وجہ سے تمام اجسام میں ہیولیٰ کا تقاضا کرنا صورت جسمیہ کے ماہیت نوعیہ (نوع) ہونے پر موقوف ہے کیوں کہ ماہیت نوعیہ ہی کا اپنے تمام افراد میں مقتضی متحد اور ایک ہوتا ہے۔ لہذا جب بعض اجسام میں صورت جسمیہ ہیولیٰ کا تقاضا کرے گی تو تمام اجسام میں ہیولیٰ کا تقاضا کرے گی۔ اگر صورت جسمیہ جنس یا عرض عام ہو تو بعض اجسام میں ہیولیٰ کا تقاضا تمام اجسام میں ہیولیٰ کا تقاضا نہ ہوگا کیوں کہ صورت جسمیہ کا تقاضا اس کے افراد میں مختلف ہوگا متحد و ایک نہ ہوگا کیوں کہ جنس اور عرض عام کے تقاضے ان کے افراد میں مختلف ہوتے ہیں متحد و یکساں نہیں ہوتے۔

صورت جسمیہ کے ماہیت نوعیہ ہونے کا ثبوت:

شیخ ابو علی بن سینا نے شفاء میں صورت جسمیہ کے ماہیت نوعیہ ہونے پر بایں طور استدلال کیا ہے کہ صورت جسمیہ کے افراد میں اختلاف امور خارجیہ (گرم ہونے، ٹھنڈا ہونے، جسمیۂ فلکیہ ہونے، جسمیۂ عنصریہ ہونے) کی وجہ سے ہوتا ہے، اور جس چیز کا اختلاف امور خارجیہ کی وجہ سے ہو وہ ماہیت نوعیہ (نوع) ہے لہذا صورت جسمیہ ماہیت نوعیہ (نوع) ہے۔

صورت جسمیہ کے ہیولیٰ سے خالی ہونے کا بطلان

فصل فی أن الصورة الجسمية لا تتجرد عن الهيولىٰ

فائدہ: صورت جسمیہ اور ہیولیٰ کے درمیان تلازم کو بیان کرنے کے لئے مصنفؒ نے دو فصلیں قائم کیں، پہلی فصل میں یہ ثابت کیا گیا کہ صورت جسمیہ ہیولیٰ سے خالی نہیں ہوتی، اور دوسری فصل میں یہ ثابت کیا گیا کہ ہیولیٰ صورت جسمیہ سے خالی نہیں ہوتا، ان دونوں کے مجموعہ سے معلوم ہوا کہ ان دونوں کے درمیان تلازم ہے۔

تنبیہ: مقصد (صورت کا ہیولیٰ سے خالی نہ ہونا) پہلی فصل میں ضمناً معلوم ہوا تھا اور اس فصل میں صراحۃً بیان کیا گیا ہے۔

دعویٰ: صورت جسمیہ ہیولیٰ سے خالی نہیں ہوتی۔

دلیل: یہ ہے کہ اگر صورت جسمیہ ہیولیٰ سے خالی ہو کر پائی جائے تو دو حال سے خالی نہیں یا تو متناہی ہوگی یا غیر متناہی، دونوں احتمال باطل ہیں، لہذا صورت جسمیہ کا ہیولیٰ سے خالی ہونا باطل ہے کیوں کہ جو چیز کسی باطل کو مستلزم ہوتی ہے وہ بھی باطل ہوتی ہے۔

صورت جسمیہ کے غیر متناہی ہونے کا بطلان: صورت جسمیہ کا ہیولیٰ سے خالی ہو کر غیر متناہی ہونا اس لئے محال و باطل ہے کہ اگر صورت جسمیہ غیر متناہی ہو تو اجسام کا غیر متناہی ہونا لازم آئے گا اور اجسام تمام کے تمام متناہی ہیں، پس معلوم ہوا کہ صورت جسمیہ بھی متناہی ہوگی غیر متناہی نہیں ہوگی۔

اجسام کے غیر متناہی ہونے کا بطلان واستحالہ: (والا لامکن ان یخرج من مبدء واحد الخ)

ابعاد واجسام کا غیر متناہی ہونا اس لئے محال و باطل ہے کہ اس صورت میں محال،

خلاف مفروض، غیر متناہی کا محصور بین الحاصرین (دو گھیرنے والی چیزوں کے درمیان گھرا ہونا) اور متناہی ہونا لازم آتا ہے اور جو چیز محال و خلاف مفروض کو مستلزم ہوتی ہے وہ بھی محال و باطل ہوتی ہے، پس ابعاد و اجسام کا غیر متناہی ہونا محال و باطل ہے۔

خلاف مفروض، غیر متناہی کا محصور بین الحاصرین اور متناہی ہونے کا لزوم اس طور پر ہے کہ اگر ابعاد و اجسام غیر متناہی ہوں تو یہ بات ممکن ہوگی کہ ایک مبدا سے دو امتداد ایک طریقہ پر مثلث کی دو ساق کی طرح نکلیں، جب جب وہ دونوں امتداد بڑھیں گے تو اس کے درمیان کا بُعد بھی بڑھے گا، جب وہ دونوں امتداد اِلیٰ غیر النہایہ ممتد ہوں گے تو ان کے درمیان بُعد غیر متناہی کا پایا جانا ممکن ہوگا جب کہ وہ دو حاصروں کے درمیان محصور ہے۔ اور محصور ہونے کی وجہ سے متناہی ہے، غیر متناہی کا محصور و متناہی ہونا خلاف مفروض ہے، محال ہے۔

برہانِ سلمی کے تین مقدمات

وہ تین مقدمات جن سے بُعد غیر متناہی کا محصور بین الحاصرین، متناہی ہونا اور اجسام کا متناہی ہونا واضح ہوتا ہے۔ مندرجہ ذیل ہیں۔

مقدمۂ اولیٰ: مبدأ واحد سے غیر نہایہ تک ممتد دو خطوں کے درمیان، تعداد کے اعتبار سے غیر متناہی ایسے ابعاد کا فرض کرنا ممکن ہے جو ایک مقدار سے بڑھتے جا رہے ہوں۔

مقدمۂ ثانیہ: ابعاد غیر متناہیہ میں سے ہر بُعد اپنے سے ماقبل بُعد پر مشتمل ہوگا اور ایک ذراع کی زیادتی پر مشتمل ہوگا اسی طرح غیر نہایہ تک سلسلہ جاری رہے گا، جب ہر بعد ایک ذراع کی زیادتی پر مشتمل ہوگا تو ابعاد غیر متناہیہ کی تعداد کے مطابق زیادتیاں بھی غیر متناہی

ہوں گی۔لہٰذا مبدأ واحد سے نکلنے والے دو غیر متناہی خطوں کے درمیان غیر متناہی زیادتیاں پائی گئیں۔

مقدمۂ ثالثہ: غیر متناہی زیادتیوں کا ہر مجموعہ، اس مجموعہ پر مشتمل ابعاد کے اوپر ایک بعد میں موجود ہے، پس تمام زیادتیوں کا مجموعہ بھی ایک بعد میں ہوگا۔

برہان سلمی: (وہ دلیل جو مذکورہ تین مقدمات پر مشتمل ہے جس سے بعد غیر متناہی کا پایا جانا، بعد غیر متناہی کا محصور بین الحاصرین ہونا اور اجسام کا متناہی ہونا ثابت ومعلوم ہوتا ہے)۔

اگر تمام اجسام غیر متناہی ہوں تو مقدمۂ اولیٰ کے مطابق مبدأ واحد سے دو خط الی غیر النہایہ ممتد ودراز ہوتے جائیں گے، پھر مقدمۂ ثانیہ کے مطابق ان دونوں خطوں کے درمیان غیر متناہی زیادتیاں موجود ہوں گی، اور مقدمۂ ثالثہ کے مطابق وہ غیر متناہی زیادتیاں ایک بعد میں موجود ہوں گی۔اور جو بعد غیر متناہی زیادتیوں پر مشتمل ہوگا وہ غیر متناہی ہوگا پس مبدأ واحد سے نکلنے والے دو خطوں کے درمیان ایک بعد غیر متناہی پایا گیا، اور وہ بعد غیر متناہی ہونے کے باوجود دو خطوں کے درمیان گھرا ہوا ہے اس لئے محصور بین الحاصرین ہے۔اور بعد غیر متناہی کا محصور بین الحاصرین ہونا محال ہے، اور جو چیز محال کو مستلزم ہو وہ بھی محال ہوتی ہے، لہذا اجسام کا غیر متناہی ہونا محال ہے۔اور اجسام کا متناہی ہونا ثابت ہے۔

فائدہ: اس دلیل سے وہ ملازمہ اور تلازم ثابت ہوگیا جس کا ہم نے دعوی کیا تھا یعنی اگر تمام اجسام غیر متناہی ہوں گے تو وہ بعدِ غیر متناہی جو محصور بین الحاصرین ہو لازم آئے گا۔ ثابت ہوگیا۔

اور اس دلیل سے شیخ کا اعتراض (یکے بعد دیگرے ابعاد فرض کرنے سے کوئی بعد غیر متناہی نہیں پایا جاتا بلکہ بے شمار ابعاد متناہیہ کا ثبوت ہوتا ہے) دور ہو گیا۔

اعتراض اول: تیسرے مقدمہ میں جو یہ بات کہی گئی "جب غیر متناہی زیادتیوں کا ہر مجموعہ ایک بعد میں ہے تو تمام غیر متناہی زیادتیوں کا مجموعہ بھی ایک بعد میں ہوگا" اس میں پہلی بات (غیر متناہی زیادتیوں کا ہر مجموعہ ایک بعد میں ہے) مسلّم ہے، ہمیں تسلیم ہے، لیکن دوسری بات (اس سے لازم آتا ہے تمام غیر متناہی زیادتیوں کا مجموعہ ایک بعد میں ہوگا) غیر مسلم ہے، ہمیں تسلیم نہیں ہے۔ کیوں کہ یہ بات ممکن ہوتی ہے کہ کسی شی کے ہر ہر جز پر جاری حکم، کل مجموعی، ہر ہر جز کے مجموعہ پر نہ ہو، پس جب ایسا ممکن ہے تو یہ لازم نہیں آتا ہے کہ جب زیادات غیر متناہیہ کا ہر مجموعہ ایک بُعد میں ہوگا تو تمام زیادات غیر متناہیہ کا مجموعہ ایک بعد میں ہوگا یہ تو اس وقت لازم آتا جب ہر ہر جز پر جاری حکم، کل مجموعی پر جاری ہوتا۔

جواب: زیادات غیر متناہیہ کا مجموعہ، موجود مجموعہ ہے اور ہر موجود مجموعہ کا ایک بُعد میں ہونا ثابت ہے لہذا زیادات غیر متناہیہ کا مجموعہ (موجود مجموعہ ہونے کی وجہ سے) ایک بُعد میں ہے۔

اعتراض ثانی: مقصود (بُعد غیر متناہی کا پایا جانا اور اس کا محصور بین الحاصرین ہونا) کے لئے زیادات کا مقدار کے اعتبار سے برابر فرض کرنے کا کوئی فائدہ نہیں ہے بلکہ وہ تو تساوی، تناقص اور تزاید ہر صورت میں حاصل ہے کیوں کہ زیادات غیر متناہیہ پر مشتمل بُعد غیر متناہی ہوتا ہے، زیادتیاں خواہ برابر و مساوی ہوں یا متناقص و کم ہوں یا متزاید و دو گنا ہوں اس لئے کہ زیادات غیر متناہیہ زیادات مقداریہ ہیں اور جب زیادات میں زیادتی

ہوتی ہے تو مقدار میں بھی زیادتی ہوتی ہے، تو جب الی غیر نہایہ زیادات کی زیادتی ہوگی تو ان کی مقدار غیر متناہی ہوگی، پس ان زیادات غیر متناہیہ پر مشتمل بُعد بداہۃً غیر متناہی ہوگا، جب مقصود ہر صورت میں حاصل ہے تو زیادتیوں کو برابر کیوں فرض کیا گیا۔

جواب: متناقص طریقے پر زیادتیوں کے فرض کرنے کی صورت میں مقصود (بُعد غیر متناہی کا پایا جانا) کا حصول نہیں ہوتا ہے، کیوں کہ جب ہم مثال کے طور پر ایک مبدأ سے ایک بالشت لمبا ایک خط دائیں اور بائیں فرض کرتے ہیں اور اس کے آدھے کو بُعد اصل بناتے ہیں پھر باقی آدھے کو آدھا کرتے ہیں اور بُعد اصل پر زیادتی کرتے ہیں اور وہ بُعد اول ہوجاتا ہے، اس کے بعد نصف کے نصف کی تنصیف کرتے ہیں، آدھے کے آدھے کو آدھا کرتے ہیں اور بُعد اول پر زیادتی کرتے ہیں اور وہ بُعد ثانی ہوجاتا ہے، اسی طرح الی غیر نہایہ باقی کی تنصیف (آدھا کرنا) ممکن ہے، خط کے غیر متناہی تقسیم قبول کرنے کی وجہ سے جب الی غیر نہایہ تقسیم جاری رہے گی تو زیادتیوں اور ابعاد کی تعداد غیر متناہی ہوگی، لیکن تمام زیادتیوں کے غیر متناہی ہونے کے باوجود تمام زیادتیوں پر مشتمل بُعد ایک بالشت بھی نہ رہے گا بلکہ اس سے کم رہے گا، غیر متناہی ہونا تو بہت دور کی بات ہے، پس مقصود (بُعد غیر متناہی کا پایا جانا) حاصل نہیں، جب مقصود حاصل نہیں تو زیادتیوں کے برابر فرض کرنے کا فائدہ ہے۔

ہیولیٰ سے خالی ہوکر صورت کے متناہی ہونے کا بطلان

واما بیان انه لا سبیل الی القسم الاول الخ ص ۲۹

صورت کا ہیولیٰ سے الگ ہوکر متناہی ہونا باطل ہے۔ کیوں کہ صورت اگر متناہی

ہو گی تو اس کا ایک حد یا چند حدود احاطہ کریں گے تو وہ شکل والی، متشکل ہو گی اس لئے کہ ایک حد یا چند حدود کے مقدار کا احاطہ کرنے کی وجہ سے جو ہیئت حاصل ہوتی ہے اس کو شکل کہا جاتا ہے۔صورت جسمیہ کو شکل کس وجہ سے لاحق ہوتی ہے؟ اس میں تین احتمالات ہیں یا تو صورت جسمیہ کی محض ذات کی وجہ سے لاحق ہو گی، یا اس کے کسی لازم کی وجہ سے یا اس کے کسی عارض کی وجہ سے، اور یہ تینوں باطل ہیں، پس صورت کا متشکل ہونا باطل ہے، لہٰذا صورت کا ہیولیٰ سے الگ ہو کر متناہی ہونا باطل ہے۔

شکل کا صورت جسمیہ کی محض ذات کی وجہ سے لاحق ہونا، اسی طرح اس کے لازم کی وجہ سے لاحق ہونا اس لئے محال و باطل ہے کہ تمام اجسام ایک شکل کے ساتھ متشکل ہو جائیں گے اور تمام اجسام کا ایک شکل کے ساتھ متشکل ہونا محال ہے، کیوں کہ یہ خلاف مشاہدہ ہے۔

شکل کا سبب عارض کی وجہ سے لاحق ہونا اس لئے محال و باطل ہے کہ اگر صورت کو شکل اس کے سبب عارض کی وجہ سے لاحق ہو گی تو عارض کا زوال ممکن ہو گا، اب اس عارض کی وجہ سے جو شکل لاحق ہوئی ہے اس کا زوال بھی ممکن ہو گا اور جب ایک شکل زائل ہو گی تو دوسری شکل لاحق ہو گی یعنی تبدل اشکال ہو گا اور ایک شکل کا زائل ہو کر دوسری شکل کا لاحق ہونا یعنی تبدل اشکال بغیر انفصال کے نہیں ہوتا، پس یہ صورت جسمیہ انفصال کو قبول کرے گی اور جو چیز انفصال کو قبول کرتی ہے وہ ہیولیٰ اور صورت سے مرکب ہوتی ہے، لہذا وہ صورت جسمیہ ہیولیٰ سے الگ تھی اس کا ہیولیٰ اور صورت سے مرکب ہونا لازم آئے گا اور یہ خلاف مفروض ہے، یہ خلاف مفروض لازم آیا ہے شکل کے سببِ عارضی کی وجہ سے لاحق ہونے کی بنا پر، لہٰذا عارض کی وجہ سے شکل کا لاحق ہونا محال و باطل ہے۔

شکل: وہ ہیئت ہے جو مقدار کا ایک حد یا چند حدود کے احاطہ کرنے سے حاصل ہوتی ہے۔

زاویہ: وہ ہیئت وکیفیت ہے جو مقدار کو عارض ہوتی ہے اس حیثیت سے کہ اس کا ایک حد یا زیادہ حدوں سے احاطہ غیر تامہ ہوتا ہے۔

تنبیہ: شکل کی تعریف میں احاطہ سے احاطۂ تامہ مراد ہے تاکہ زاویہ اس سے نکل جائے اور شکل کی تعریف کی مانعیت کو لے کر اعتراض نہ ہو، چونکہ زاویہ میں احاطۂ غیر تامہ ہوتا ہے۔

اعتراض: شکل کی تعریف جامع نہیں، محیطِ کُرہ، محیطِ دائرہ وغیرہ کی شکل پر یہ صادق نہیں، کیوں کہ تعریف سے معلوم ہوتا ہے مُحاط چیز ہی کو شکل لاحق ہوتی ہے محیط کو نہیں، اس لئے کہ تعریف کی گئی ہے ایک حد سے یا چند حدود سے مقدار کا احاطہ کرنے سے جو ہیئت حاصل ہوتی ہے اسے شکل کہتے ہیں، پس جب مقدار کا احاطہ ہوگا تو مقدار محاط ہوگی۔

شکل کی انسب تعریف: (شی محاط کی شکل اور شی محیط کی شکل دونوں کو شامل ہے)

وہ ہیئت ہے جو مقدار کو حاصل ہوتی ہے احاطہ کی وجہ سے خواہ مقدار کا احاطہ ہو کسی شی سے یا کسی شی کا احاطہ ہو مقدار سے، یعنی جس مقدار کو شکل لاحق ہو رہی ہے چاہے وہ محیط ہو یا محاط ہو۔

محیطِ کُرہ: گول جسم کا احاطہ کرنے والی گول سطح۔

محیطِ دائرہ: گول سطح کا احاطہ کرنے والا گول خط۔

اعتراض: خط کے نقطوں کے احاطہ کرنے سے جو ہیئت حاصل ہوتی ہے اس پر شکل کی تعریف صادق آتی ہے حالانکہ خط کو شکل لاحق نہیں ہے لہذا شکل کی تعریف غیر مانع ہے۔

جواب: نقطوں سے خط کا احاطہ متصور نہیں کیوں کہ احاطہ سے مراد: **الاشتمال علی الشی بحیث یکون ذالک الشی مندرجاً فیه** ہے (یعنی شی پر مشتمل ہونا اس طور

پر کہ وہ شی اس میں داخل ومندرج ہو) اور یہ چیز یہاں موجود نہیں ہے لہذا خط پر تعریف صادق نہیں، تعریف مانع ہے، یہی وجہ ہے کہ شکل کی تعریف میں مقدار سے مراد جسم تعلیمی اور سطح ہے خط مراد نہیں ہے۔

اعتراض: یہ بات جو کہی گئی ہے کہ صورت ہیولیٰ سے خالی ہو کر متناہی ہوگی تو متشکل ہوگی، اس پر اعتراض ہے کہ متناہی ہونے کی صورت میں متشکل ہونا اس وقت لازم ہے جب کہ وہ تمام جہات میں متناہی ہوتا کہ احاطہ تامہ پایا جائے جو کہ شکل کے وجود کے لئے ضروری ہے اور صورت جسمیہ کے غیر متناہی ہونے کو باطل کرنے کے لئے جو برہان سلّمی پیش کی گئی ہے اس سے صورت جسمیہ کا تمام جہات میں متناہی ہونا ثابت نہیں ہوگا، کیوں کہ اگر فرض کیا جائے صرف جانب طول میں عدم تناہی (غیر متناہی ہونا) اور عرض میں نہ مانا جائے تو اس میں برہان سلمی جاری نہ ہو سکے گی، کیوں کہ برہان سلمی میں ایک نقطہ سے دو امتداد بشکل مثلث نکلتے ہیں اور ان دونوں میں غیر متناہی امتزاج ہوتا ہے اور غیر متناہی انفراج عرض کے غیر متناہی ہونے (عدم تناہی) پر موقوف ہے۔ پس برہان سلمی صرف اس صورت میں جاری ہو سکتی ہے جب کہ کم از کم طول وعرض دونوں میں غیر متناہی ہونے کا دعویٰ کیا جائے، اور اگر صرف طول میں غیر متناہی مانا جائے گا تو برہان سلمی اس کو باطل نہیں کر سکتی۔ اس سے معلوم ہوا کہ برہان سلمی کی وجہ سے تمام جہات ہی متناہی ہونے کا ثبوت نہیں ہوتا۔ پس صورت جسمیہ کا متشکل ہونا نہیں ہوگا۔

جواب: صورت مجردہ کے تشکل کو ثابت کرنے کی حاجت وضرورت نہیں، اس کے بغیر بھی ہمارا مدعا ثابت ہوگا۔ فرض کیا جائے کہ وہ ایک ہی جہت میں متناہی ہے اور متشکل نہیں ہے تب بھی اس کے متناہی ہونے کی وجہ سے اس کو ہیئت مخصوصہ حاصل ہوگی۔ پس ہمارا کلام

شکل کے بجائے اسی ہیئت میں جاری ہوگا کہ وہ ہیئت یا تو صورت جسمیہ کی ذات کی وجہ سے لاحق ہوگی یا صورت جسمیہ کے سبب لازم یا سبب عارض کی وجہ سے اور یہ تینوں احتمال باطل ہیں پس صورت جسمیہ کا اس ہیئت کے ساتھ متصف ہونا باطل ہے، پس صورت کا متناہی ہونا باطل ہے۔

اعتراض: ماسبق میں یہ بات کہی گئی ہے کہ تبدل اشکال بغیر انفصال کے نہیں ہوتا، یہ بات ہمیں تسلیم نہیں، کیوں کہ ایسا بہت ہوتا ہے کہ بغیر انفصال کے شکل تبدیل ہوجاتی ہے۔ مثلاً کوئی نرم چیز جیسے گندھا ہوا آٹا گول ہو، اس میں تصرف کرکے (دبا کرکے) چوکور بنادیا جائے تو اس میں تبدیلیٔ شکل بغیر انفصال کے ہوگی، کسی جز کو جدا کرنے، کاٹنے کے بغیر شکل بدل گئی۔

جواب: ٹھیک ہے، یہاں انفصال نہیں ہے مگر مادہ (ہیولیٰ) کے عوارض میں انفعال موجود ہے اس کو دبالیا گیا ہے تو اس نے دبادینے کو قبول کیا ہے پھر چوکور ہوا ہے تو جو خرابی انفصال کی صورت میں لازم آتی ہے وہی خرابی انفعال کی صورت میں بھی لازم آئے گی۔ یعنی جس طرح انفصال کو قبول کرنے کی صورت میں صورت جسمیہ کا (ہیولیٰ) مادہ سے مقارن ہونا لازم آرہا تھا اسی طرح انفعال کی صورت میں بھی صورت جسمیہ کا مادہ کے سات مقارن ہونا لازم آئے گا۔

انفصال وانفعال میں فرق

انفصال کا معنی ہے جدا ہونا اور انفعال کا معنی ہے اثر قبول کرنا۔ انفصال میں کاٹنے، جدا کرنے اور چھیلنے کی ضرورت پڑتی ہے اور انفعال میں کاٹنے، جدا کرنے اور

چھیلنے کی ضرورت نہیں پڑتی ہے۔

انفعال کا عوارض مادہ (ہیولیٰ) سے ہونے کی وضاحت

جسم کے اندر ایک فعل ہوتا ہے اور ایک انفعال یعنی جسم دوسری چیز میں اثر بھی کرتا ہے۔ اور دوسری چیز کا اثر قبول بھی کرتا ہے اور ایک ہی چیز فاعل اور منفعل دونوں نہیں ہوسکتی، یہ جائز نہیں کہ ایک ہی چیز اثر بھی کرے اور اثر قبول بھی کرے۔ پس جسم کے اندر دو چیزیں ہوتی ہیں جن میں سے ایک سے فعل اور دوسری سے انفعال کا صدور ہوتا ہے، ایک کی وجہ سے جسم اثر کرتا ہے۔ ایک کی وجہ سے اثر قبول کرتا ہے۔ ایک چیز ہیولیٰ (مادہ) ہے، دوسری چیز صورت جسمیہ ہے اور اعراض انفعالیہ ہیولیٰ (مادہ) کے تابع ہوتے ہیں، لہٰذا انفعال کے ہیولیٰ (مادہ) کے عوارض میں سے ہونا ثابت ہوگیا۔

نقض اجمالی: دلیل سے جو مدعیٰ ثابت ہوتا ہے اس کے خلاف کوئی مثال پیش کردی جائے۔

نقض تفصیلی: دلیل کے مقدمات میں سے کسی مقدمہ کو باطل کردیا جائے۔

اعتراض: قاعدہ کی ایک ہی چیز فاعل اور منفعل نہیں بن سکتی۔ اس پر نقض وارد ہوتا ہے، نقض اجمالی اور نقض تفصیلی۔ نقض اجمالی یہ ہے کہ مثلاً نفس ناطقہ اپنے تمام ابدان میں موثر اور فاعل ہے اور اپنے سے اوپر مبادیٔ عالیہ مثلاً عقول وغیرہ سے متاثر اور منفعل بھی ہے، حالانکہ نفس ناطقہ مادی چیز نہیں ہے، بغیر انفعال کیوں کر ہوا۔

نقض تفصیلی یہ ہے کہ ہوسکتا ہے کہ ایک چیز (واحد) میں دو جہتیں ہوں، ایک جہت سے فاعل ہو اور ایک جہت سے منفعل، لہٰذا دلیل کا ایک مقدمہ ''لا یجوز ان یکون

امر واحد فاعلاً و منفعلاً باطل ہے۔

سوال: متن میں شکل کی علت کو تین احتمالات میں منحصر کیا گیا تھا کہ یا تو صورت جسمیہ کی ذات کی وجہ سے شکل لاحق ہوگی، یا لازمِ ذات کی وجہ سے یا سبب عارض کی وجہ سے۔ شکل کے لاحق ہونے کو تین ہی صورتوں میں منحصر کرنا تسلیم نہیں بلکہ ان کے علاوہ چھ صورتیں اور ہیں:

(۱) شکل لاحق ہوتی ہو صورت جسمیہ اور اس کے لازم دونوں کے مجموعہ کی وجہ سے۔

(۲) صورت جسمیہ اور اس کے عارض دونوں کی وجہ سے۔

(۳) صورت جسمیہ کے لازم اور عارض دونوں کے مجموعہ کی وجہ سے۔

(۴) صورت جسمیہ، لازم اور عارض تینوں کے مجموعہ کی وجہ سے۔

(۵) صورت جسمیہ کے تنہا مبائن کی وجہ سے۔

(۶) صورت جسمیہ کے مبائن اور اس کے ساتھ ایک معاون کی وجہ سے۔

جواب: مزید چھ احتمالات اسی طریقہ سے باطل ہیں جس طریقہ سے مذکورہ تین احتمالات باطل ہوئے ہیں، اس لئے ان چھ احتمالات کو ذکر کرنے کی ضرورت نہیں سمجھی گئی، اس کی تفصیل یہ ہے کہ پہلی صورت میں تمام اجسام کا متشکل بشکل واحد ہونا لازم آئے گا اور اس کے بعد کی تین صورتوں میں اجسام کا دوسری شکل کے ساتھ متشکل ہونا لازم آئے گا، پس انفصال یا انفعال کو مستلزم ہوگا، جس کے نتیجے میں خلاف مفروض لازم آئے گا۔

یہ بات بدیہی طور پر معلوم ہے کہ امر مبائن کا تعلق تمام اشکال کے ساتھ مساوی ہے، پس امر مبائن کا ایک مخصوص شکل کی علت بننے کے لئے کسی خاص رابطہ کی ضرورت ہوتی ورنہ ترجیح بلامرجح لازم آئے گی، اب یہ امر مبائن دو حال سے خالی نہیں۔ یا تو یہ رابطہ

کے ساتھ مل کر تنہا ہی کافی ہوگا یا کسی اور معاون کی ضرورت ہوگی، اگر رابطہ کے ساتھ امر مبائن تنہا کافی ہے تو یہ مبائن دو حال سے خالی نہیں یا تو ممتنع الزوال ہوگا یا ممکن الزوال، اس امر مبائن کا زائل ہونا محال ہوگا، یا ممکن ہوگا۔ اگر وہ مبائن ممتنع الزوال ہے تو ہم تردید کو رابطہ کی طرف منتقل کریں گے، یعنی یہ کہ وہ رابطہ صورت جسمیہ کی ذات کی وجہ سے حاصل ہوا یا اس کے لازم کی وجہ سے یا اس کے عارض کی وجہ سے، یا ذات اور لازم دونوں کی وجہ سے، یا ذات اور عارض دونوں کی وجہ سے، یا لازم اور عارض دونوں کی وجہ سے، یا ذات، لازم اور عارض تینوں کے مجموعہ کی وجہ سے۔

اگر وہ امر مبائن ممکن الزوال ہو تو تبدل اشکال ہوگا جس سے پھر انفصال یا انفعال لازم آئے گا جس کے نتیجے میں خلاف مفروض لازم آئے گا، اور اگر امر مبائن مع الرابطہ کو معاون کی ضرورت ہوگی تو اس صورت میں سوال ہے کہ مبائن اور معاون ممتنع الزوال ہیں یا ممکن الزوال۔ اگر ممتنع الزوال ہیں تو رابطہ اور امور مذکورہ کے درمیان تردید جاری کریں گے۔ اور اگر ممکن الزوال ہیں تو محذور ثانی (خلاف مفروض) لازم آئے گا۔

تردید: دو چیزوں کے درمیان حرف اَوْ داخل کرنا۔

مناقشہ: بحث، اختلاف اور اعتراض کو کہا جاتا ہے۔

مناقشہ: شکل کے لاحق ہونے کے بارے میں نو احتمالات ذکر کر کے ان کو باطل کیا گیا ہے۔ جب کہ ایک احتمال اور ہے کہ شکل کا لحوق صورت جسمیہ کے تشخص کی وجہ سے ہو، ممکن ہے کہ صورت جسمیہ کو شکل جو لاحق ہوئی ہے وہ اس کے تشخص کی وجہ سے ہو۔ اس احتمال کو بھی باطل کرنا ضروری ہے، ورنہ صورت کا متشکل ہونا باطل نہ ہوگا۔

جواب مناقشہ: جواب سے قبل اَللّٰھُمَّ اِلَّا اَن یُّقَال لایا گیا ہے۔ اس سے جواب کے

ضعف کی طرف اشارہ ہے۔

حاصل جواب یہ ہے کہ تشخص کولحوقِ شکل کی علت قرار دینا صحیح نہیں ہے، غلط ہے۔ کیوں کہ حکماء وفلاسفہ کا کہنا ہے کہ معاملہ برعکس ہے، شکل علت ہے تشخص کے لئے، پس اگر تشخص کوشکل کی علت بنایا جائے گا تو دور لازم آئے گا کہ شکل علت ہوگی تشخص کے لئے اور تشخص علت ہوگا شکل کے لئے توقف الشی علی نفسہ کا لزوم ہوا۔ شکل موقوف علیہ تھی تشخص موقوف لیکن جب تشخص علت ہوگا شکل کے لئے تو تشخص موقوف علیہ ہوگا اور شکل موقوف، موقوف علیہ مقدم ہوتا ہے موقوف سے، جو شکل مقدم تھی تشخص پر وہ شکل مؤخر ہوگئی تشخص سے اور تشخص مقدم ہوگیا اور جو شکل تشخص پر موقوف تھی وہ اپنے ہی اوپر موقوف ہوگئی۔ شکل۔ تشخص۔ شکل

شکل موقوف تشخص پر اور تشخص موقوف شکل پر پس گویا شکل موقوف شکل پر۔

تشخص: اس چیز کو کہتے ہیں جو ایک چیز کو دوسری چیز سے ممتاز کرتی ہے۔

دور: توقف الشی علی نفسہ، کسی چیز کا خود اپنی ذات پر موقوف ہونا۔

مزاج: وہ کیفیت متوسطہ ہے جو عناصر کے آپس میں ملنے اور ہر ایک کے دوسرے میں اثر کرنے سے پیدا ہوتی ہے۔

مَیل: وہ کیفیت ہے جس کی وجہ سے جسم اپنے مانع سے مدافعت کرتا ہے۔

ہیولیٰ کے صورت سے الگ ہونے کا بطلان

فصل فی أن الهيولىٰ لا تتجرد عن الصورة الخ

دعویٰ: ہیولیٰ صورت جسمیہ سے الگ نہیں ہوسکتا، اس سے خالی ہوکر نہیں پایا جاسکتا۔

دلیل: ہیولیٰ صورت جسمیہ سے الگ نہیں ہوسکتا، اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر ہیولیٰ صورت سے الگ ہوتو دو صورتیں ہیں، دو احتمال ہیں، یا تو ہیولیٰ ذو وضع (اشارہ حسیہ کو قبول کرنے والا) ہوگا یا غیر ذو وضع (اشارہ حسیہ کو قبول نہ کرنے والا) ہوگا، یہ دونوں صورتیں، دونوں احتمال باطل ہیں، ان کی طرف کوئی راہ نہیں ہے لہٰذا ہیولیٰ کا صورت سے الگ و خالی ہونا باطل ہے۔

ہیولیٰ کا صورت سے الگ ہوکر ذو وضع ہونے کا بطلان

سوال: ہیولیٰ کا صورت سے الگ ہوکر ذو وضع ہونا کیوں باطل ہے؟

جواب: ہیولیٰ کا صورت سے الگ ہوکر ذو وضع ہونا اس لئے باطل ہے کہ ذو وضع ہونے کی صورت میں دو احتمال ہیں، منقسم ہونا، غیر منقسم ہونا، یہ دونوں احتمال باطل ہیں، لہٰذا ہیولیٰ کا صورت سے الگ ہوکر ذو وضع ہونا باطل ہے۔

سوال: ہیولیٰ کا صورت سے الگ ہوکر ذو وضع ہونے کی صورت میں غیر منقسم (نا قابل انقسام) ہونا کیوں باطل ہے؟

جواب: ہیولیٰ کا صورت سے الگ ہوکر ذو وضع ہونے کی صورت میں غیر منقسم (نا قابل انقسام) ہونا اس لئے باطل ہے کہ ہر ذو وضع کا منقسم (قابل انقسام) ہونا ضروری ہے۔ اگر ذو وضع غیر منقسم ہوگا تو جزء لایتجزیٰ لازم آئے گا جو کہ محال و باطل ہے۔لہٰذا ہیولیٰ کا ذو وضع ہوکر غیر منقسم ہونا محال و باطل ہے۔

سوال: ہیولیٰ کا ذو وضع ہوکر منقسم (قابلِ انقسام) ہونا کیوں باطل ہے؟

جواب: ہیولیٰ کا ذو وضع ہوکر منقسم ہونے کی صورت میں تین احتمال ہیں یا تو وہ صرف ایک

جہت (طول) میں منقسم ہوگا۔اس وقت ہیولیٰ کا خط جوہری ہونا لازم آئے گا، یا دو جہت (طول وعرض) میں منقسم ہوتا۔اس وقت ہیولیٰ کا سطح جوہری ہونا لازم آئے گا۔ یا تینوں جہات (طول، عرض اور عمق) میں منقسم ہوگا اس وقت ہیولیٰ کا جسم (جسم طبعی) ہونا لازم آئے گا۔اور یہ تینوں احتمال (ہیولیٰ کا) خط جوہری، سطح جوہری، جسم ہونا باطل ہے، جب یہ تینوں احتمال جو ہیولیٰ کے منقسم ہونے کی صورت میں لازم آئے ہیں باطل ہیں تو ہیولیٰ کا ذو وضع ہوکر منقسم ہونا بھی باطل ہے۔

خط جوہری کے بطلان کی وجہ: یہ ہے کہ اگر خط جوہری موجود ہو تو دو سطح کے بیچ موجود خط کی طرف دونوں سطح کے کنارے (خط) ملیں گے تو دو احتمال ہوں گے یا تو بیچ والا خط جوہری دونوں سطح کے کنارے (خط) کے ملنے سے مانع ہوگا یا مانع نہیں ہوگا، یہ دونوں احتمال (مانع ہونا اور مانع نہ ہونا) باطل ہے۔لہذا خط جوہری کا موجود ہونا باطل ہے۔

خط جوہری کے مانع تلاقی طرفین نہ ہونے کے بطلان کی وجہ

خط جوہری کا تلاقی طرفین (دونوں سطح کے کنارے کے ملنے) سے مانع نہ ہونا اس لئے باطل ہے کہ اس صورت میں تداخلِ خطوط لازم آئے گا بایں طور کہ خط جوہری دونوں سطح کے کناروں میں سے کسی میں داخل ہوجائے اور دونوں کنارے آپس میں مل جائیں۔تداخل محال ہے کیوں کہ اس صورت میں دو خط کا مجموعہ ایک خط کی طرح ہوگیا، حجم ومقدار میں زائد نہ ہوا۔حالانکہ دو خط کا مجموعہ ایک سے بڑا ہوتا ہے۔خلاف مفروض لازم آیا کیوں کہ مانا گیا تھا ایک سے زائد اور ہوگیا ایک خط۔

الحاصل: محال (تداخلِ خطوط) اور خلاف مفروض لازم آنے کی وجہ سے خط جوہری کا تلاقی طرفین سے مانع نہ ہونا باطل ہے۔

خط جوہری کے مانع تلاقی طرفین ہونے کے بطلان کی وجہ:

بیچ والے خط (خط جوہری) کا تلاقی طرفین سے مانع ہونا اس لئے باطل ہے کہ اس صورت میں خط کا دو جہت (طول وعرض) میں منقسم ہونا لازم آئے گا جب کہ خط صرف ایک جہت (طول) میں منقسم ہوتا ہے۔عرض میں منقسم ہونا اس لئے لازم آتا ہے کہ بیچ والے خط کا وہ حصہ جو دونوں سطح کے کناروں میں سے ایک سے ملا ہو، وہ حصہ اس کے علاوہ ہوگا جو دوسری سطح کے کنارے سے ملا ہو۔گویا خط جوہری کے دو جانب ہوگئے، دو کنارے ہوگئے، اور وہ عرض میں دو حصوں میں منقسم ہوگیا۔خط جوہری کا دو جہت طول وعرض میں منقسم ہونا محال ہے،لہٰذا تلاقیٔ طرفین سے مانع ہونا باطل ہے۔

سطح جوہری کے بطلان کی وجہ:

سطح جوہری اس لئے باطل ہے کہ اگر سطح جوہری موجود ہو اور اس کو دو جسموں کے درمیان رکھا جائے اور ان دو جسموں کے کنارے (سطح) اس سطح جوہری سے ملیں گے تو دو احتمال ہوں گے، یا تو سطح جوہری ان دو جسموں کے کنارے (سطح) کے ملنے سے مانع ہوگا یا مانع نہیں ہوگا۔ یہ دونوں احتمال (مانع ہونا اور مانع نہ ہونا) باطل ہے،اور یہ باطل لازم آیا سطح جوہری کا وجود ماننے سے لہٰذا سطح جوہری باطل ہے۔

سطح جوہری کا مانع تلاقیٔ طرفین نہ ہونا اس لئے باطل ہے کہ اس صورت میں تداخل لازم آئے گا جو کہ محال ہے۔اور سطح جوہری کا مانع تلاقیٔ طرفین ہونا اس لئے باطل ہے کہ اس صورت میں سطح جوہری کا انقسام تینوں جہات طول،عرض،عمق میں لازم آئے گا جب کہ وہ صرف طول وعرض میں منقسم ہوتا ہے عرض میں انقسام کو قبول نہیں کرتا۔

ہیولیٰ کے جسم ہونے کے بطلان کی وجہ:

ہیولیٰ کا صورت سے الگ ہوکر ذو وضع ہونے کی صورت میں جسم ہونا اس لئے باطل ہے کہ جسم ہونے کی صورت میں ہیولیٰ کا صورت اور ہیولیٰ سے مرکب ہونا لازم آئے گا کیوں کہ ہر جسم ہیولیٰ اور صورت سے مرکب ہوتا ہے۔خلاف مفروض لازم آئے گا۔ مانا گیا تھا ہیولیٰ کو صورت سے خالی۔ اور ہو گیا ہیولیٰ صورت کے مقارن۔ پس خلاف مفروض لازم آنے کی وجہ سے ہیولیٰ کا جسم ہونا باطل ہے۔

خط جوہری: وہ جوہر ہے جو صرف جہت طول میں انقسام کو قبول کرے۔

سطح جوہری: وہ جوہر ہے جو دو جہت طول و عرض میں انقسام کو قبول کرے۔

جسم (جسم طبعی): وہ جوہر ہے جو تینوں جہات طول، عرض، عمق میں انقسام کو قبول کرے۔

ہیولیٰ کا صورت سے الگ ہوکر غیر ذو وضع ہونے کا بطلان

ہیولیٰ کے صورت سے الگ ہوکر غیر ذو وضع ہونے کی طرف کوئی راہ نہیں، باطل ہے ، کیوں کہ جب ہیولیٰ صورت سے الگ ہوکر غیر ذو وضع ہوگا، اشارہ حسیہ کو قبول کرنے والا نہ ہوگا، تو جب ہیولیٰ کے ساتھ صورت کا اقتران ہوگا تو جسم ہونے کی وجہ سے وہ ذو وضع ہوجائے گا اور ہر ذو وضع کے لئے حیز (مکان) ضروری ہوتا ہے تو اب تین احتمال ہوں گے۔ (١) یا تو ہیولیٰ صورت کے اقتران کے بعد ذو وضع ہونے کے بعد کسی حیز میں نہ ہوگا۔ (٢) یا تمام حیزوں میں ہوگا۔ (٣) یا متعین بعض حیز میں ہوگا، بعض میں نہیں۔ یہ تینوں احتمال باطل ہیں۔لہذا ہیولیٰ کا صورت سے الگ ہوکر غیر ذو وضع ہونا بھی باطل ہے۔

احتمال اول (کسی حیز میں نہ ہونا) اور احتمال ثانی (تمام حیزوں میں ہونا) بدیہی طور پر محال ہے۔اس کے محال ہونے پر کسی دلیل کی ضرورت نہیں ہے۔

احتمال ثالث (متعین بعض حیز میں ہونا) بھی محال ہے۔کیوں کہ اس صورت میں ترجیح بلا مرجح لازم آتی ہے جو کہ محال ہے۔اور محال کو مستلزم محال ہوتا ہے۔ترجیح بلا مرجح اس طور پر لازم آتا ہے کہ ہیولیٰ کا ہر حیز میں حصول ممکن ہے کیوں کہ ہیولیٰ کی نسبت مجرد عن الصورہ ہونے کی تقدیر پر تمام حیزوں کی طرف برابر ہے تو اس کا تقاضہ مطلق حیز ہوگا نہ کہ متعین حیز۔تو اگر کسی متعین حیز میں ہیولیٰ ہوگا تو ترجیح بلا مرجح لازم آئے گی،کسی مرجح ومخصص کے بغیر ترجیح لازم آئے گی۔

صورت نوعیہ کے اثبات کا بیان

صورت نوعیہ: وہ صورت ہے جس کی وجہ سے اجسام، انواع واقسام کے اعتبار سے مختلف ہوتے ہیں۔یعنی صورت نوعیہ ہی کی وجہ سے اجسام کی مختلف انواع پانی، آگ، مٹی ہوا کا حصول ہوتا ہے۔

جسم کے حیز کے ساتھ اختصاص کا مطلب: یہ ہے کہ جسم اس میں ہو تو اسے سکون وقرار حاصل ہو اور اس سے الگ ہو تو اس کی جانب حرکت کرے۔

دعویٰ کی وضاحت: اجسام طبعیہ میں سے ہر جسم کے لئے صورۃ جسمیہ کے علاوہ ایک دوسری صورت (صورت نوعیہ) کا ہونا ضروری ہے۔

دعویٰ (اثبات صورۃ نوعیہ) کی دلیل

اجسام طبعیہ میں سے ہر جسم کے لئے صورۃ جسمیہ کے علاوہ ایک دوسری صورت (صورت نوعیہ) کا ہونا ضروری ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ تمام اجسام، اجسام ہونے میں مشترک ہونے کے باوجود مخصوص احیاز و آثار کے ساتھ مختص ہوتے ہیں، کوئی جسم کسی حیز کے ساتھ اور کوئی کسی حیز کے ساتھ مختص ہے۔ کوئی جسم کسی اثر کے ساتھ اور کوئی کسی اثر کے ساتھ مختص ہے۔ آخر اس اختصاص کی وجہ کیا ہے؟۔ اس میں عقلاً چار احتمال ہیں۔

اول یہ ہے کہ اختصاص کسی امر خارج کی وجہ سے ہو۔ دوم یہ کہ ہیولیٰ کی وجہ سے ہو۔ سوم یہ کہ صورت جسمیہ کی وجہ سے ہو۔ چہارم یہ کہ کسی اور صورت کی وجہ سے ہو۔

پہلے تینوں احتمالات باطل ہیں۔ پہلا احتمال (امر خارج کی وجہ سے اختصاص) بداہۃً محال ہے کیوں کہ مٹی اوپر سے نیچے کی طرف خود بخود ثقل، اپنی ذات کی وجہ سے آتی ہے، کسی امر خارج کی وجہ سے نہیں۔

دوسرے احتمال (ہیولیٰ کی وجہ سے اختصاص) کے بطلان کی دو وجہ ہے۔ ایک یہ کہ ہیولیٰ قابل و مستعد ہوتا ہے اور قابل چیز فاعل نہیں بن سکتی اس لئے ہیولیٰ کو اختصاص کے لئے فاعل بنانا محال و باطل ہے۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ عناصر کا ہیولیٰ مشترک ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ ایک عنصر دوسرے عنصر سے بدل جاتا ہے۔ اور مشترک چیز امور مختلفہ کی علت نہیں بن سکتی لہذا ہیولیٰ اختصاص کی علت نہیں بن سکتا۔

احتمال ثالث (صورت جسمیہ کی وجہ سے اختصاص) کا بطلان اس وجہ سے ہے کہ

اس صورت میں تمام اجسام کا ایک حیز میں مشترک ہونا لازم آئے گا یعنی تمام اجسام کا حیز ایک ہونا لازم آئے گا۔ کیوں کہ صورت جسمیہ شیٔ واحد ہے تو اس کا اقتضاء بھی ایک ہی ہوگا۔

جب یہ تینوں احتمال باطل ہوگئے تو متعین ہوگیا کہ اختصاص کی وجہ، صورت جسمیہ کے علاوہ کوئی اور صورت ہے۔ اور یہی صورت نوعیہ ہے، جو ہمارا مطلوب ہے۔ پس مدعیٰ ثابت ہوگیا۔

واعلم أن دليلهم:

اعتراض: صورت نوعیہ کے اثبات کی جو دلیل پیش کی گئی ہے اگر وہ تام و مکمل ہے تو اس کی دلالت صرف اس بات پر ہوتی ہے کہ اجسام کے اندر آثار کے اختلاف کا سبب ضروری ہے اور وہ صورت نوعیہ ہے، مگر اس پر دلالت نہیں ہوتی کہ ہر جسم کے اندر ایک صورت نوعیہ ہوتی ہے یا متعدد۔ گویا کہ صورت نوعیہ کی وحدت و تعدد کے سلسلے میں یہ دلیل مبہم ہے۔

جواب: شاید کہ فلاسفہ نے ایک صورت نوعیہ پر اکتفا کیا ہے کیوں کہ ایک سے زائد کی ضرورت نہیں ہے، یعنی عدم الاحتیاج الی الزائد صورت نوعیہ کی وحدت پر قرینہ ہے۔

فإن قيل هٰذا مناف لقولهم الواحد لايصدر عنه الا الواحد

سوال: فلاسفہ نے کیسے ایک صورت نوعیہ پر اکتفا کرلیا، اور کہا کہ ایک سے زائد کی ضرورت نہیں، آثار کے اختلاف کا سبب ایک صورت نوعیہ ہے، یہ تو فلاسفہ کے ضابطہ الواحد لا يصدر عنه الا الواحد (ایک سے ایک ہی کا صدور ہوتا ہے) کے منافی ہے۔ جسم کے آثار متعدد ہیں مثلاً پانی کا ٹھنڈا ہونا، پانی کا گرم ہونا، اسی طرح جسم کا خفیف

یا ثقیل ہونا، مربع یا مسدس ہونا وغیرہ جسم کے آثار ہیں، ان متعدد کا صدور ایک صورت نوعیہ سے کیسے ہوسکتا ہے؟

جواب: ضابطہ "**الواحد لا یصدر عنه الا الواحد واحد من کل الوجوہ**" سے متعلق ہے، یعنی اگر تمام جہات کے اعتبار سے واحد ہوتو اس سے متعدد امور کا صدور نہیں ہوسکتا، صرف ایک چیز کا صدور ہوگا۔ ہاں اگر ذات کے اعتبار سے واحد ہومگر جہات کے اعتبار سے متعدد ہوتو اس سے متعدد امور کا صدور ہوسکتا ہے۔ متعدد امور کا صدور محال نہیں ہے۔ صورت نوعیہ ذات کے اعتبار سے واحد ہے، جہات کے اعتبار سے متعدد ہے، اس سے متعدد آثار وامور کا صدور ہوتا ہے، ہر جہت کے اعتبار سے اس جہت کے مناسب امر واثر کا صدور ہوجاتا ہے۔

الحاصل: ضابطہ کا تعلق جس واحد سے ہے اس قبیل سے صورت نوعیہ نہیں ہے، لہٰذا سوال ختم ہوگیا۔

ہدایہ

فائدہ: صورت نوعیہ کے اثبات سے پہلے دو فصلیں قائم کی گئیں تھیں، ایک فصل میں یہ بیان تھا کہ صورت ہیولیٰ سے خالی نہیں ہوتی اور دوسری فصل میں یہ بیان تھا کہ ہیولیٰ صورت سے خالی نہیں ہوتا، جن دونوں فصلوں سے صورت اور ہیولیٰ کے درمیان تلازم کا ہونا معلوم ہوتا ہے کہ صورت و ہیولیٰ میں سے ہر ایک دوسرے کے لئے لازم ہے، لیکن ان دونوں کے درمیان تلازم کی کونسی کیفیت ہے اس کے متعلق اشتباہ ہے، تلازم کی تین صورتیں ہیں: (۱) شیء اول علت ہو ثانی کیلئے (۲) شیء ثانی علت ہو اول کے لئے۔

(۳) نہ شی ءاول علت ہو ثانی کے لئے اور نہ شی ءثانی علت ہو اول کے لئے بلکہ دونوں معلول ہوں کسی تیسری چیز کے، کوئی تیسری چیز ان دونوں کے لئے علت ہو۔

اس ہدایہ کے ذریعہ ہیولیٰ اور صورت کے درمیان تلازم کی کیفیت کے بارے موجود اشتباہ کو دور کیا گیا ہے اور یہ واضح کیا گیا ہے کہ ہیولیٰ اور صورت کے درمیان تلازم کی تیسری صورت ہے۔ پہلی دو صورت کو باطل کیا گیا ہے (یعنی نہ صورت علت ہے ہیولیٰ کے لئے، اور نہ ہیولیٰ علت ہے صورت کے لئے)۔ اس کے بعد تیسری صورت، ہیولیٰ اور صورت دونوں کسی تیسری چیز کے معلول ہیں کو متعین و ثابت کیا گیا ہے۔

متن: ہیولیٰ صورت کے لئے علت نہیں، کیوں کہ ہیولیٰ صورت کے وجود سے پہلے موجود بالفعل نہیں، اور کسی بھی چیز کی علت فاعلیہ کا اس سے چیز (معلول) سے پہلے موجود ہونا ضروری ہے۔

حاصل کلام: یہ ہے کہ علت فاعلیہ کے معلول سے پہلے موجود بالفعل ہونا ضروری ہے، اور ہیولیٰ صورت سے پہلے موجود بالفعل نہیں ہے تو ہیولیٰ صورت کے لئے علت کیسے بن سکے گا؟ لہٰذا ہیولیٰ صورت کے لئے علت نہیں ہے۔

صورت بھی ہیولیٰ کے لئے علت نہیں، کیوں کہ صورت کا وجود شکل کے ساتھ یا شکل کی وجہ سے واجب ہوتا ہے اور شکل کا وجود ہیولیٰ سے پہلے نہیں ہوتا۔ جب شکل کا وجود ہیولیٰ سے پہلے نہیں ہوتا تو اب دو صورت ہے یا تو ہیولیٰ شکل پر مقدم ہوگا، یا ہیولیٰ شکل کے ساتھ ہوگا۔

ہیولیٰ......شکل اور صورت ساتھ ساتھ۔

ہیولیٰ...... شکل...... صورت

ہیولیٰ اور شکل ساتھ ساتھ..................صورت

ہیولیٰ اور شکل ساتھ ساتھ اور شکل وصورت ساتھ ساتھ

اس طرح چار صورتیں ہوں گی۔

تو اب اگر صورت ہیولیٰ کے وجود کی علت ہوگی تو صورت ہیولیٰ پر مقدم بالذات ہوگی، کیوں کہ علت معلول پر مقدم ہوتی ہے، اور ہیولیٰ شکل پر مقدم بالذات ہے یا شکل کے ساتھ ساتھ ہے، مقدمہ ثانیہ ''الشکل لایوجد قبل الھیولیٰ '' کی وجہ سے کہ شکل کا وجود نہیں ہوتا ہیولیٰ سے پہلے، پس صورت مقدم ہوجائے گی شکل پر بالذات، اس لئے کہ جو چیز شی کے مقدم پر مقدم ہو وہ شی پر مقدم ہوتی ہے، اسی طرح جو چیز اس شی پر مقدم ہو جو شی کسی چیز کے ساتھ ہو تو وہ اس چیز پر بھی مقدم ہوتی ہے، شکل کے مقدم (ہیولیٰ) پر جب صورت علت ہونے کی صورت میں مقدم ہوگی تو شکل پر بھی مقدم ہوگی، اسی طرح جب شکل کے ساتھ ہونے والے ہیولیٰ پر صورت مقدم ہوگی تو شکل پر بھی صورت مقدم ہوگی اور یہ شکل پر صورت کا مقدم ہونا خلاف مفروض ہے۔ پہلے مقدمہ (لان الصورۃ إنما یجب وجودھا مع الشکل أو بالشکل) کی وجہ سے، جس کا حاصل تھا کہ صورت شکل سے مقدم نہ ہوگی، صورت یا تو شکل کے ساتھ ہوگی یا شکل سے موخر ہوگی۔

جب صورت کے ہیولیٰ کے لئے علت ماننے کی صورت میں خلاف مفروض لازم آیا تو صورت کا علت ہونا باطل ہے۔

کیفیت تلازم کی جب دو صورتیں باطل ہوگئیں کہ ہیولیٰ علت نہیں صورت کے لئے اور صورت علت نہیں ہیولیٰ کے لئے، تو اب تیسری صورت متعین ہوگئی کہ ہیولیٰ اور صورت دونوں میں سے ہر ایک کا وجود سبب منفصل کی وجہ سے ہوگا، ہیولیٰ اور صورت،

سبب منفصل (عقل عاشر یعنی عقل فعال) کے معلول ہیں، اور سبب منفصل (عقل عاشر) ہیولیٰ اور صورت کے لئے علت ہے۔

ہیولیٰ اور صورت کے تعلق کی نوعیت:

یہ بات طے شدہ ہے کہ ہیولیٰ صورت سے پورے طور پر مستغنی و بے نیاز نہیں ہے کیوں کہ ہیولیٰ کا وجود و قیام بالفعل صورت کے بغیر نہیں ہوسکتا، اور صورت بھی ہیولیٰ سے کلی طور پر مستغنی و بے نیاز نہیں ہے کیوں کہ صورت کا وجود بغیر شکل کے ممکن نہیں اور شکل ہیولیٰ کی محتاج ہے پس صورت ہیولیٰ کی محتاج ہے۔

جب ہیولیٰ پورے طور پر صورت سے مستغنی نہیں اور صورت پورے طور پر ہیولیٰ سے مستغنی نہیں تو ان دونوں کے درمیان تعلق کی نوعیت یہ ہوئی کہ ہیولیٰ صورت کا محتاج ہے اپنے وجود و بقاء میں اور صورت ہیولیٰ کی محتاج ہے اپنے تشکل میں۔ احتیاج کی جہت الگ الگ ہے اس لئے دور لازم نہیں آئے گا۔

سبب منفصل سے مراد: علت مفارقہ عن الاجسام ہے۔

علت مفارقہ عن الاجسام سے مراد: عقل عاشر یعنی عقل فعال ہے۔

علت فاعلیہ: وہ علت ہے جو معلوم کو وجود بخشے خواہ اس کے ساتھ معلول کا وجود واجب ہو یا نہ ہو جیسے نجار (بڑھئی) تخت کے لئے علت فاعلیہ ہے کہ اس نے تخت بنایا مگر بڑھئی کے وجود کے ساتھ ساتھ تخت کا وجود واجب نہیں ہے۔

علت موجبہ: وہ علت ہے جو معلول کے وجود کو واجب کرے یعنی علت کے موجود ہوتے ہی فوراً معلوم کا وجود ہو جائے جیسے وجودِ نہار کے لئے طلوعِ شمس علت موجبہ ہے، طلوعِ شمس ہوتے ہی فوراً وجودِ نہار واجب وضروری ہو جاتا ہے۔

علت فاعلیہ اور علت موجبہ میں نسبت: علت فاعلیہ علت موجبہ سے عام ہے، گویا ان دونوں کے درمیان عموم وخصوص مطلق ہے، علت فاعلیہ اعم مطلق ہے اور علت موجبہ اخص مطلق ہے۔

علت فاعلیہ/علت مادیہ: وہ علت ہے جس کی وجہ سے معلول بالقوہ موجود ہو یعنی معلول کے وجود میں آنے کی استعداد وصلاحیت اس میں موجود ہو جیسے لکڑی کے ٹکڑے تخت کے لئے علت مادیہ ہیں کہ ان میں تخت کے وجود میں آنے کی استعداد وصلاحیت موجود ہے۔

"**واعلم ان الهيولىٰ ليست علة للصورة**" میں علت سے مراد: علت موجبہ ہے۔

تقدم ذاتی: مقدم موخر کے لئے محتاج الیہ ہونے کے ساتھ ساتھ علت تامہ بھی ہو یعنی مقدم کے موجود ہوتے ہی فوراً موخر کا وجود ہو جاتا ہو جیسے ہاتھ کی حرکت، کنجی کی حرکت پر مقدم ہے، کنجی کی حرکت محتاج ہے اور ہاتھ کی حرکت محتاج الیہ، کنجی کی حرکت کے لئے ہاتھ کی حرکت علت تامہ ہے کہ ہاتھ کی حرکت کے ساتھ ساتھ فوراً کنجی کی حرکت ہو جاتی ہے۔

تقدم زمانی: مقدم موخر کے لئے محتاج الیہ نہ ہو اور مقدم وموخر دونوں ایک ساتھ جمع نہ ہوں بلکہ دونوں کا زمانہ الگ الگ ہو جیسے حضرت موسیٰؑ مقدم ہیں حضرت عیسیٰؑ پر اور حضرت عیسیٰؑ موخر ہیں، ان میں مقدم حضرت موسیٰؑ کا وجود محتاج الیہ نہیں ہے موخر حضرت عیسیٰؑ کے وجود کے لئے اور نہ ہی دونوں ایک ساتھ جمع ہوتے ہیں۔

تقدم کی بقیہ اقسام: تقدم ذاتی اور تقدم زمانی کے علاوہ تقدم کی تین اور قسمیں ہیں، تقدم طبعی، تقدم رتبی، تقدم شرفی۔

شرط: وہ موقوف علیہ ہے جو خارج شی ہو۔

علت فاعلیہ اور شرط میں فرق: علت فاعلیہ معلول کے وجود میں موثر ہوتی ہے، یعنی معلول کو وجود بخشنے والی ہوتی ہے اور شرط مشروط کے وجود میں موثر نہیں ہوتی اگر چہ علت فاعلیہ اور شرط، شی کی حقیقت سے خارج ہونے میں مشترک ہیں۔

علتِ تامہ: وہ علت ہے جو اپنے معلول کے وجود کے لئے کافی ہو، علت تامہ، علت موجبہ بھی کہلاتی ہے۔

فائدہ: علت تامہ کے متحقق ہونے کے بعد معلول کا وجود واجب ہو جاتا ہے اور اس کے وجود کے ساتھ فوراً معلول کا وجود ہوتا ہے۔

علت موجبہ دو طرح کی ہوتی ہے۔ (۱) موجدہ (۲) غیر موجدہ، یعنی فاعلیہ اور غیر فاعلیہ۔

علت موجبہ موجدہ: وہ علت موجبہ ہے جس میں ایجاد و فاعلیت کی شان پائی جاتی ہو۔

علت موجبہ غیر موجدہ: وہ علت موجبہ ہے جس میں ایجاد و فاعلیت کی شان موجود نہ ہو۔

معیت ذاتیہ: دو چیزوں کا اس طور پر ہونا کہ ان میں سے کوئی بھی دوسری کی طرف محتاج نہ ہو۔

معیت زمانیہ: دو چیزوں کا ایک زمانہ میں موجود ہونا۔

مکان کا بیان

مکان کے سلسلے میں مذاہب مشہورہ:

مکان کے سلسلے میں مشہور مذاہب تین ہیں: مذہب مشائین، مذہب اشراقیین، مذہب متکلمین۔

مصنف کے نزدیک مشائین کا مذہب پسندیدہ ہے اس لئے اشراقیین اور متکلمین کے مذہب کو باطل کر کے مشائین کے مذہب کو ثابت کیا ہے۔

اشراقیین اور متکلمین کے نزدیک مکان خلاء کا نام ہے، خلاء کا اکثر اطلاق ''المکان الخالی عن الشاغل'' (بھرنے والی چیز سے خالی جگہ) پر ہوتا ہے لیکن مراد ''بُعد مجرد عن المادۃ'' ہے خواہ وہ بُعد موجود ہو یا بُعد موہوم۔

اشراقیین اور متکلمین کے مذہب میں فرق: اشراقیین کے نزدیک مکان ''خلاء'' (بُعد موجود مجرد عن المادۃ) ہے اور متکلمین کے نزدیک مکان ''خلاء'' (بُعد موہوم مجرد عن المادۃ) ہے۔

الحاصل: اشراقیین اور متکلمین اس بات پر تو متفق ہیں کہ مکان ''خلاء'' (بعد مجرد عن المادۃ) ہے لیکن دونوں کا اختلاف بُعد کے موجود اور موہوم ہونے میں ہے، اشراقیین کے نزدیک بُعد موجود فی الخارج ہے اور متکلمین کے نزدیک بُعد موہوم ہے۔

مشائین کے نزدیک: مکان جسم حاوی کی وہ سطح باطن ہے جو جسم محوی کی سطح ظاہر سے متصل ہو۔

(متن) مکان یا تو خلاء ہے یا جسم حاوی کی وہ سطح باطن ہے جو جسم محوی کی سطح ظاہر سے متصل ہو، اول ''خلاء'' باطل ہے پس ثانی (جسم حاوی کی سطح باطن جو جسم محوی کی سطح ظاہر سے متصل ہو) متعین وثابت ہے۔

خلاء کا بطلان

خلاء کے بطلان کی وجہ یہ ہے کہ مکان اگر خلاء ہو تو خلاء یا تو لاشی محض (بعد موہوم

مجرد عن المادہ) ہوگا یا تو بعد موجود مجرد عن المادہ، اول لاشی محض ہونے کی طرف کوئی راہ نہیں، یہ باطل ہے۔ کیوں کہ ایک خلاء دوسرے خلاء سے کم ہوتا ہے، کیوں کہ دو دیوار کے درمیان کا خلاء دوشہر کے درمیان کے خلاء سے کم ہے۔ اور جو چیز زیادتی اور نقصان کو قبول کرتی ہے اس کا لاشی محض (بعد موہوم) ہونا محال ہے، لہذا خلاء کا لاشی محض (بعد موہوم) ہونا محال و باطل ہے۔

ثانی خلاء کے بُعد موجود مجرد عن المادہ ہونے کی طرف بھی کوئی راہ نہیں یہ باطل ہے، کیوں کہ اگر بُعد ہیولیٰ سے الگ ہوکر موجود ہوگا تو وہ اپنی ذات کی وجہ سے محل سے بے نیاز ہوگا، تو اس کا محل کے ساتھ مقترن ہونا محال ہوگا یہ خلاف مفروض ہے، کیوں کہ بُعد تو اجسام میں محل کا محتاج ہوتا ہے۔

جب خلاء کی دونوں صورتیں لاشی محض (بعد موہوم مجرد عن المادہ) اور بعد موجود مجرد عن المادہ باطل ہیں تو خلاء بھی باطل ہے اور جسم حاوی کی سطح باطن جو جسم محوی کی سطح ظاہر سے متصل ہو متعین و ثابت ہے۔

حیز کا بیان

مکان کی لغوی تعریف: مکان وہ ہے جس پر جسم ٹھہر جائے اور جسم کو وہ نیچے گرنے سے روکے۔ **هو ما يستقر عليه الجسم ويمنعه من النزول.**

جزءلایتجزیٰ کے قائلین متکلمین ہیں۔

متکلمین کے نزدیک حیز اور مکان میں مغایرت ہے۔

مکان: وہ ہے جس پر کوئی متمکن سہارا لگائے۔ **هو ما يعتمد عليه المتمكن.** جیسے

زمین تخت کے لئے مکان ہے۔
حیز: وہ خالی جگہ ہے جوموہوم ہوتی ہے اور جسم متحیز سے بھری ہوئی ہے کہ اگر وہ جسم اس جگہ کو نہ بھرتا تو وہ جگہ خلا ہوتی۔ الفراغ المتوهم المشغول بالمتحيز الذى لو لم يشغله لكان خلاءً. جیسے پیالے کے اندر کا خالی حصہ پانی کے لئے حیز ہے۔

حیز ومکان میں نسبت

فلاسفہ کے نزدیک حیز کے سلسلے میں دو اصطلاح ہے، ایک مکان وحیز کے درمیان تساوی وترادف کی، اور دوسری عموم وخصوص مطلق کی۔ حیز عام اور مکان خاص۔ مصنف کے نزدیک تساوی وترادف کی اصطلاح راجح معلوم ہوتی ہے۔
پہلی اصطلاح: حیز ومکان کے درمیان تساوی وترادف ہے، دونوں کی تعریف ایک ہے، السطح الباطن من الجسم الحاوى المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوى. جسم حاوی کی وہ سطح باطن ہے جو جسم محوی کی سطح ظاہر سے ملی ہوئی ہو۔
دوسری اصطلاح: حیز ومکان کے درمیان عموم وخصوص مطلق ہے، مکان خاص ہے، حیز عام ہے۔
مکان کی تعریف: السطح الباطن من الجسم الحاوى المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوى.
مکان: جسم حاوی کی وہ سطح باطن ہے جو جسم محوی کی سطح ظاہر سے ملی ہوئی ہو۔
حیز کی تعریف: ما به يتمايز الأجسام فى الاشارة الحسية.
حیز: وہ چیز ہے جس کے ذریعہ سے اجسام اشارہ حسیہ میں ایک دوسرے سے ممتاز

ہو جائیں۔

فائدہ: حیز کی تعریف عام ہے کیوں کہ مکان، وضع اور محاذاۃ سب کو شامل ہے، مکان، وضع اور محاذاۃ کے ذریعہ بھی اجسام ممتاز ہوتے ہیں۔ جسم محیط (فلک اعظم) کے لئے مکان نہیں حیز ہے، جب کہ مکان خاص اور حیز عام ہو اور دونوں کی تعریف الگ الگ ہو۔

وضع: وہ حالت ہے جو جسم کو حاصل ہوتی ہے اس کے اجزاء کی ترتیب کی وجہ سے، یا وہ حالت ہے جو جسم کو امور خارجیہ کی طرف نسبت کرنے کے اعتبار سے حاصل ہوتی ہے۔

محاذاۃ: کسی چیز کے مقابل اور سامنے ہونا۔

این: وہ ہیئت ہے جو جسم کو مکان میں حاصل ہونے کی وجہ سے عارض ہوتی ہے۔

جسم محیط: احاطہ کرنے والا جسم۔ اس سے مراد فلک تاسع (نواں آسمان) ہے جو تمام افلاک سے اوپر ہے۔ تمام اجسام فلکیہ اور عنصریہ کا احاطہ کرنے والا ہے۔ فلک تاسع جو جسم محیط سے مراد ہے اس کو فلک الافلاک اور فلک اعظم سے موسوم کیا جاتا ہے۔ کیوں کہ یہ تمام افلاک سے اوپر اور تمام سے اشرف واعلیٰ ہوتا ہے، اسی طرح تمام سے بڑا ہوتا ہے۔ اس کا ایک نام مُحدِّد بھی ہے کیوں کہ یہ فلک جہات کی تعیین وتحدید کرتا ہے۔

فائدہ: جسم محیط (فلک اعظم) کے لئے مکان نہیں، حیز ہے، جب کہ مکان خاص اور حیز عام ہو اور دونوں کی تعریف الگ الگ ہو۔

دعویٰ: ہر جسم کے لئے ایک حیز طبعی کا ہونا ضروری ہے، یعنی ہر جسم خواہ وہ افلاک کی قبیل سے ہو یا عناصر کی قبیل سے اس کے لئے ایک ایسے حیز کا ہونا ضروری ہے جس کا اس کی طبیعت تقاضا کرتی ہے کہ وہ اپنی طبیعت کی وجہ سے اس حیز میں متمکن رہتا ہے کسی خارجی چیز کی وجہ سے نہیں۔

دلیل: اگر ہم جسم کو قواسر (امور خارجیہ) کی تاثیر سے خالی فرض کرلیں تو وہ جسم کسی متعین حیز میں ضرور ہوگا اب وہ متعین حیز جس میں جسم ہے آیا جسم اس حیز کا مستحق اپنی طبیعت وذات کی وجہ سے ہے یا کسی امر خارج کی وجہ سے، احتمال ثانی (کسی امر خارج کی وجہ سے مستحق ہونا) باطل ہے کیوں کہ ہم نے عدم تاثیر قواسر (امور خارجیہ کی تاثیر سے خالی ہونے) کو فرض کیا ہے، ورنہ خلاف مفروض لازم آئے گا۔لہذا پہلا احتمال (جسم کا اپنی ذات وطبیعت سے مستحق ہونا) متعین اور ثابت ہوگیا اور جو چیز طبیعت کی وجہ سے ہوتی ہے وہ طبعی ہوتی ہے۔پس یہ حیزِ طبعی ہے، دعویٰ ثابت ہوگیا کہ ہر جسم کے لئے حیزِ طبعی ضروری ہے۔

جسم کے لئے دو حیز طبعی کا بطلان

(فلا یجوز أن یکون لجسم ما حیزان طبعیان)

دعویٰ: کسی جسم کے لئے دو حیز طبعی کا ہونا جائز نہیں یعنی کوئی جسم طبعی طور پر دو چیزوں کا تقاضا نہیں کرتا۔

دلیل: اگر کسی جسم کے لئے دو حیز طبعی ہوں تو جب جسم ان دو حیزوں میں سے ایک میں حاصل ہوگا جسم کے امور خارجیہ سے خالی ہوکر طبیعت پر چھوڑے جانے کی حالت میں تو وہ جسم یا تو دوسرے حیز طبعی کو طلب کرے گا یا نہیں، اگر دوسرے حیز طبعی کو طلب کرے گا تو یہ بات لازم آئے گی کہ پہلا حیز جس میں جسم حاصل ہے وہ طبعی نہیں، صرف دوسرا طبعی ہے، کیوں کہ جسم اس حیز سے بھاگ رہا ہے دوسرے حیز کو طلب کر رہا ہے اور جس سے جسم بھاگے وہ طبعی نہیں ہوسکتا، حیز طبعی میں جانے کے بعد جسم تو ٹھہر جاتا ہے اس سے بھاگتا

نہیں ہے، جب حیز اول طبعی نہیں صرف دوسرا حیز طبعی ہے تو یہ خلاف مفروض ہے، کیوں کہ ہم نے دونوں کو طبعی قرار دیا ہے اور اگر جسم ایک حیز میں رہتے ہوئے دوسرے کو طلب نہ کرے تو یہ بات لازم آئے گی کہ دوسرا حیز طبعی نہیں کیوں کہ طبیعت سے خالی ہونے کے وقت جسم اس کو طلب نہیں کرتا، پس دوسرا حیز مطلوب نہیں اور غیر مطلوب طبعی نہیں ہوسکتا، لہٰذا دوسرا حیز طبعی نہیں، یہ خلاف مفروض ہے کیوں کہ ہم اس کو (دوسرے حیز کو) طبعی قرار دیا ہے۔الحاصل دونوں صورت میں ایک ہی طبعی رہتا ہے اول صورت میں دوسرا، اور دوسری صورت میں پہلا، لہٰذا ثابت ہوگیا کہ جسم کے لئے ایک ہی حیز طبعی ہوتا ہے دو حیز طبعی کا ہونا جائز نہیں ہے۔

شرح مکمل: (دلیل مکمل)

اگر جسم کے لئے دو حیز طبعی ہوں گے تو تین احتمال نکلیں گے، یا تو جسم دونوں میں بیک وقت ایک ساتھ حاصل ہوگا، یا دونوں میں سے ایک میں حاصل ہوگا، یا دونوں میں سے کسی میں بھی حاصل نہ ہوگا، اور یہ تینوں احتمال باطل ہے، لہٰذا جسم کے لئے دو حیز طبعی کا ہونا باطل ہے، پہلے احتمال (جسم کا دونوں حیز میں بیک وقت ایک ساتھ حاصل ہونا) کا باطل ہونا ظاہر ہے، کیوں کہ ایک زمانہ میں جسم کا ایک مکان سے زیادہ میں حاصل ہونا محال ہے، دوسرا احتمال (جسم کا دو حیزوں میں سے ایک میں حاصل ہونا) اسی دلیل سے باطل ہے جس کو مصنف نے بیان کیا ہے۔(یعنی اگر جسم کے لئے دو حیز طبعی ہوں اور ایک میں جسم حاصل ہو، قواسر (امور خارجیہ) سے خالی ہوکر طبیعت کے ساتھ خالی چھوڑے جانے کی حالت میں تو وہ جسم دوسرے کو طلب کرے گا یا نہیں اگر طلب کرے گا تو لازم

آئے گا کہ اول طبعی نہیں کیوں کہ وہ جسم اس سے بھاگ رہا ہے، دوسرے کو طلب کرر ہا ہے، جب کہ ہم نے اس کو طبعی فرض کرر کھا ہے، یہ خلاف مفروض ہے۔

اور اگر دوسرے کو طلب نہ کرے تو لازم آئے گا کہ دوسرا طبعی نہیں، کیوں کہ اس سے خالی ہوتے ہوئے اس کا طالب نہیں، اور ہم نے اس کو طبعی فرض کرر کھا ہے، یہ خلاف مفروض ہے۔

تیسرا احتمال اس لئے باطل ہے کہ اگر جسم دو حیز میں سے کسی میں بھی حاصل نہ ہوگا تو دو حال سے خالی نہیں یا تو وہ جسم دونوں حیزوں کے سمت پر واقع نہ ہوگا یا دونوں حیزوں کے سمت پر واقع ہوگا، اگر دونوں حیزوں کے سمت پر واقع ہو تو دو حال سے خالی نہیں، یا تو دونوں حیزوں کے بیچ میں واقع ہوگا یا ایک جہت میں واقع ہوگا، کل تین صورتیں ہوئیں۔ (١) دونوں حیزوں کے سمت پر واقع نہ ہوگا۔ (٢) دونوں حیزوں کے سمت پر واقع ہوکر دونوں کے بیچ میں واقع ہوگا۔ (٣) دونوں حیزوں کے سمت پر واقع ہوکر ایک جہت میں واقع ہوگا۔

یہ تینوں صورتیں باطل ہیں، لہذا تیسرا احتمال جسم کا دونوں حیزوں میں سے کسی میں حاصل نہ ہونا باطل ہے۔

پہلا احتمال: (دونوں حیزوں کے سمت پر واقع نہ ہونا) اس لئے باطل ہے کہ جسم کا طبعی طور پر دو مختلف جہت کی طرف مائل ہونا لازم آئے گا، اور یہ محال ہے اور جو محال کو مستلزم ہو وہ محال و باطل ہے۔

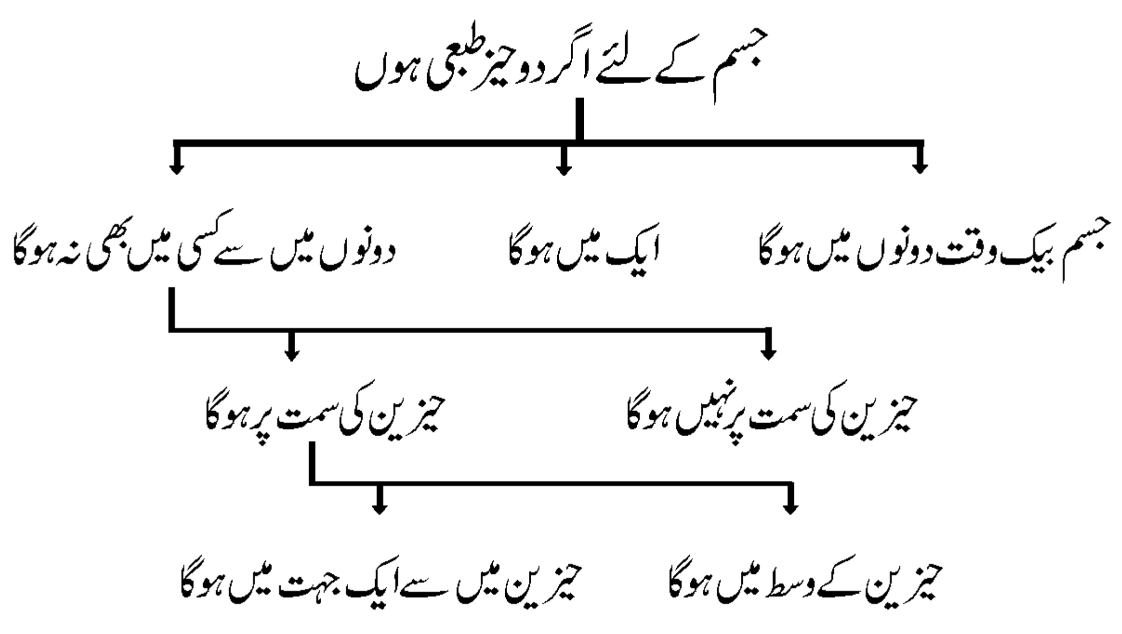
دوسرا احتمال: (سمت پر واقع ہوکر بیچ میں ہونا) اسی وجہ سے باطل ہے کہ جسم کا طبعی طور پر دو مختلف جہت کی طرف مائل ہونا لازم آئے گا، اور یہ محال ہے اور جو محال کو مستلزم

ہو وہ محال و باطل ہے۔

تیسرا احتمال: (دونوں حیزوں کی سمت پر واقع ہو کر حیزین میں سے ایک جہت میں ہونا) اس لئے باطل ہے کہ جسم ان دونوں حیزوں کی طرف طبعی طور پر متوجہ ہوگا اور حرکت کرتا ہوا ان دونوں حیزوں میں سے اقرب حیز میں پہنچ جائے گا تو دوسری قسم کی طرف لوٹے گا یعنی (جسم کے لئے دو حیز طبعی ہو اس میں سے ایک میں حاصل ہو تو یا تو دوسرے کو طلب کرے گا یا نہیں اگر طلب کرے گا تو لازم آئے گا کہ ثانی طبعی نہیں کیوں کہ اس سے بھاگ رہا ہے، جب کہ ہم نے اس کو طبعی فرض کیا ہے خلافِ مفروض ہے، اور اگر دوسرے کو طلب نہ کرے تو لازم آئے گا کہ دوسرا حیز، طبعی نہ ہو کیوں کہ اس سے الگ رہتے ہوئے اس کو طلب نہیں کر رہا ہے، ہم نے اس کو طبعی فرض کر رکھا ہے خلاف مفروض ہے، لہذا یہ صورت بھی باطل ہے۔

جب پانچوں احتمال باطل ہیں تو کسی جسم کے لئے دو حیز طبعی کا ہونا باطل ہے۔

احتمالاتِ خمسہ کا نقشہ



شکل کی بحث

دعویٰ: ہر جسم کے لئے ایک شکل طبعی ہوتی ہے، یعنی ہر جسم ایک ایسی شکل سے ضرورت متشکل ہوتا ہے جس کا تقاضا اس کی طبیعت کرتی ہے۔

اس دعویٰ کے اندر دو دعویٰ ہے، پہلا دعویٰ یہ ہے کہ ہر جسم متشکل (شکل والا) ہے دوسرا دعویٰ یہ ہے کہ ہر جسم کے لئے شکل طبعی ہوتی ہے۔ پہلے دعویٰ ہر جسم متشکل ہے کی دلیل یہ ہے کہ ہر جسم متناہی ہے اور ہر متناہی متشکل ہوتا ہے لہذا ہر جسم متشکل ہے۔

''کل جسمٍ متناہٍ'' ہر جسم، متناہی ہے صغریٰ ہے اور ''کُلُّ مُتَناہٍ مُتَشَکِّلٌ'' ہر متناہی متشکل ہے، کبریٰ ہے، حد اوسط ''متناہی'' ہے اس کے حذف کے بعد نتیجہ نکلا ''کُلُّ جِسْمٍ مُتَشَکِّلٌ'' ہر جسم متشکل ہے، پہلا دعویٰ ثابت ہو گیا۔

دوسرا دعویٰ: ہر جسم کے لئے شکل طبعی ہوتی ہے کی دلیل یہ ہے کہ ہر جسم متشکل ہوتا ہے اور ہر متشکل کے لئے شکل طبعی ہوتی ہے لہذا ہر جسم کے لئے شکل طبعی ہوتی ہے، ''کُلُّ جسمٍ متشکلٌ'' ہر جسم متشکل ہوتا ہے، صغریٰ ہے اور ''کُلُّ مُتَشَکِّلٍ فَلَہٗ شَکْلٌ طَبْعِیٌّ'' ہر متشکل کے لئے شکل طبعی ہوتی ہے کبریٰ ہے، حد اوسط ''متشکل'' ہے اس کے حذف کرنے کے بعد نتیجہ نکلا ''کُلُّ جِسْمٍ فَلَہٗ شَکْلٌ طَبْعِیٌّ'' ہر جسم کے لئے شکل طبعی ہے، پس دوسرا دعویٰ ثابت ہو گیا۔

ہر جسم متناہی ہے، اس کی دلیل برہان سلمی ہے، جس کے ذریعہ تمام اجسام وابعاد کا متناہی ہونا ثابت کیا جاتا ہے۔

ہر متناہی کے متشکل ہونے کی دلیل یہ ہے کہ متناہی اس کو کہا جاتا ہے جس کا ایک حد یا چند حدود احاطہ کریں، اور ایک حد یا چند حدود کے احاطہ کرنے سے جو ہیئت جسم کو حاصل ہوتی ہے اس کو شکل کہتے ہیں۔ لہذا جب متناہی کا ایک حد یا چند حدود احاطہ کرتے ہیں تو اس کے لئے شکل ہے، اور ہر جسم متناہی متشکل ہے۔

ہر متشکل کے لئے شکل طبعی ہوتی ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ ہم نے متشکل شی کو قواسر (امور خارجیہ) کی تاثیر سے خالی فرض کیا ہے تو وہ متشکل کسی نہ کسی شکل معین پر ضرور ہوگی، آیا وہ شکل معین متشکل کی طبیعت کی وجہ سے لاحق ہوئی ہے یا امر خارج کی وجہ سے، احتمال ثانی امر خارج کی وجہ سے لاحق ہونا باطل ہے کیوں کہ ہم نے عدم تاثیر قواسر (امور خارجیہ کی تاثیر سے خالی ہونا) کو فرض کر رکھا ہے، پس احتمالِ اول متعین ہوگیا کہ شکل معین متشکل کی طبیعت کی وجہ سے لاحق ہوئی ہے اور یہ بات واضح ہے کہ جو چیز طبیعت کی وجہ سے لاحق ہوتی ہے وہ طبعی ہوتی ہے، پس یہ شکل بھی طبعی ہوگی۔ لہذا یہ بات ثابت ہوگئی کہ ہر متشکل کے لئے ایک شکل طبعی ہوتی ہے۔

حرکت کی بحث

حرکت: قوت سے فعل کی طرف آہستگی کے طریقہ پر نکلنا جیسے گرم پانی اس کی برودت جو بالقوہ تھی وہ آہستہ آہستہ قوت سے فعل کی طرف منتقل ہوگئی پانی ٹھنڈا ہوگیا تو یہ انتقال حرکت ہے۔ **الخروج من القوة الیٰ الفعل علیٰ سبیل التدریج.**

قوت کی مراد: استعداد و صلاحیت ہے۔

بالفعل کا مطلب: فی الحال اور فی الوقت وجود متحقق ہونا ہے۔

کون وفساد: قوت سے فعل کی طرف دفعۃً واحدۃً ،ایک دم،لمحۂ واحدہ میں نکلنا۔

حرکت اورکون وفساد میں فرق: حرکت میں خروج آہستہ آہستہ ہوتا ہےاورکون وفساد میں خروج یکبارگی ہوتا ہے۔

حرکت کی دوقسمیں ہیں (۱) حرکت متوسطہ (۲) حرکت قطعیہ

حرکت متوسطہ (حرکت بمعنی التوسط): جسم کااس طور پر ہونا ہے کہ مسافت کی حدود میں سے جس حدکوبھی فرض کیاجائے وہ جسم اس حد میں نہ تو اس حدتک پہنچنے سے پہلے موجود ہو اورنہ بعد میں موجودرہے۔

حرکت متوسطہ کی توضیح: حرکت متوسطہ ایک صفت شخصیہ ہوتی ہے جوخارج میں دفعۃً موجود ہوتی ہے مبدأ سے لے کرمنتہی تک مسلسل جاری رہتی ہےاور مسافت کی حدود کی طرف متحرک کی نسبتیں اورتعلقات بدلتے رہتے ہیں۔

حرکت قطعیہ: وہ امرممتد ہے جوحرکت متوسطہ کے لگاتار جاری رہنے کی وجہ سے خیال میں پیداہوتا ہےجس کے اجزاءمجتمع نہیں ہوتے۔

حرکت متوسطہ اورحرکت قطعیہ میں فرق: حرکت متوسطہ خارج میں موجودہوتی ہے، حرکت قطعیہ خارج میں موجودنہیں ہوتی بلکہ وہم میں موجودہوتی ہے۔

خیال: حواس خمسہ باطنہ میں سے ایک قوتِ حاسہ ہے جودماغ کے تین حصوں میں سے حصۂ اول کے پچھلے جزءمیں رکھی ہوئی ہے،یہ محسوسات کی صورتوں کومحفوظ کرتی ہے۔

حس مشترک: حواس خمسہ باطنہ میں سے ایک قوت حاسہ ہے جودماغ کے تین حصوں میں سے حصۂ اول کے اگلے جزءمیں رکھی ہوئی ہے،یہ حواس ظاہرہ سے ادراک کی جانے والی صورتوں کوقبول کرتی ہے۔

مقولات عشرہ

فائدہ: مقولات دس ہیں، ان میں سے ایک جوہر باقی نو عرض ہیں۔

مقولۂ جوہر: اس چیز کو کہا جاتا ہے جو قائم بالذات ہو اپنے قیام میں دوسرے کی محتاج نہ ہو جیسے جسم۔

مقولۂ کم: وہ ایسا عرض ہے جو اپنی ذات کے اعتبار سے تقسیم کو قبول کرے جیسے لمبائی، چوڑائی وغیرہ۔

مقولۂ کیف: وہ ایسا عرض ہے جو نہ تقسیم کا تقاضا کرے اور نہ عدم تقسیم کا اور نہ نسبت کا جیسے حرارت، برودت وغیرہ۔

مقولۂ این: وہ حالت ہے جو کسی چیز کو مکان میں متمکن ہونے کی وجہ سے حاصل ہوتی ہے جیسے گھر میں ہونے کی حالت وغیرہ۔

مقولۂ وضع: وہ ہیئت ہے جو کسی شی کو اس کے بعض اجزاء کی دوسرے بعض اجزاء کی طرف نسبت کرنے سے حاصل ہوتی ہے جیسے کھڑے ہونے، لیٹنے، بیٹھنے کی ہیئت۔

مقولۂ اضافت: وہ نسبت ہے جو ایسی دو چیزوں کے درمیان ہو جن میں سے ہر ایک کا سمجھنا دوسرے پر موقوف ہو جیسے اُبُوَّت (باپ ہونا) اور بُنُوَّتُ (بیٹا ہونا) ہر ایک کا سمجھنا دوسرے پر موقوف ہے۔

مقولۂ جِدہ: (مقولۂ ملک) وہ ہیئت ہے جو جسم کو حاصل ہوتی ہے کسی شی کے احاطہ کرنے کی وجہ سے، خواہ کل کا احاطہ ہو یا بعض کا، جیسے لباس پہننے سے انسان کے بدن کا احاطہ ہوتا ہے اس سے جو ہیئت ہوتی ہے وہ جدہ ہے۔

مقولۂ فعل: وہ ہیئت ہے جو جسم کو حاصل ہوتی ہے غیر میں اثر کرنے کی وجہ سے جیسے کسی چیز کو توڑنا وغیرہ۔

مقولۂ انفعال: وہ ہیئت ہے جو جسم کو حاصل ہوتی ہے غیر سے اثر قبول کرنے کی وجہ سے جیسے کسی چیز کا ٹوٹنا وغیرہ۔

مقولۂ متی: وہ ہیئت ہے جو کسی شی کو حاصل ہوتی ہے زمانہ میں ہونے کی وجہ سے جیسے صبح کے وقت میں ہونے کی ہیئت متی ہے۔

سکون کی بحث

سکون: حرکت کا نہ ہونا ہے اس موجود چیز سے جس کی شان حرکت کرنے کی ہو۔
(عدم الحركة عما من شانه أن يتحرك)

حرکت وسکون کے درمیان تقابل:

سکون کی اس تعریف (عدم الحركة عما من شانه أن يتحرك) کی بنا پر حرکت وسکون کے درمیان تقابل، تقابل عدم وملکہ ہے، کیوں کہ حرکت وجودی ہے اور سکون عدمی ہے لیکن محض عدمی نہیں بلکہ اس میں وجودی کی صلاحیت ہے، کیوں کہ سکون کی تعریف میں "عما من شانه أن يتحرك" موجود ہے۔

سکون کی دوسری تعریف: کسی چیز کا ایک زمانہ تک ٹھہر جانا اس مسافت میں جس میں حرکت واقع ہوتی ہے۔(الاستقرار زماناً فيما يقع فيه الحركة)

سکون کی اس دوسری تعریف (الاستقرار زمانا فيما يقع فيه الحركة) کی بنا پر حرکت وسکون کے درمیان تقابل، تقابل تضاد ہے، کیوں کہ حرکت وسکون دونوں وجودی ہے اور متضائفین نہیں ہیں، کیوں کہ حرکت کا سمجھنا سکون پر موقوف نہیں اگرچہ سکون کا سمجھنا حرکت پر موقوف ہے۔

تقابل: دو چیزوں کا اس حیثیت سے ہونا کہ ان دونوں کا ایک محل میں، ایک وقت میں، ایک جہت سے جمع ہونا محال ہو۔

تقابل عدم وملکہ: ان دو متقابل چیزوں کا تقابل جن میں سے ایک وجودی ہو دوسری عدمی ہو مگر وجودی کی صلاحیت ہو جیسے عمیٰ اور بصر میں تقابل عدم وملکہ ہے کیوں کہ بصر وجودی ہے اور عمیٰ عدمی ہے، مگر اس میں وجودی کی صلاحیت ہے کیوں کہ عمیٰ کا معنی ہے ایسی چیز میں بصر کا نہ ہونا جس کی شان بصیر ہونے کی ہو۔

تقابل تضاد: ان دو متقابل چیزوں کا تقابل جن میں سے دونوں وجودی ہوں اور ہر ایک کا سمجھنا دوسرے پر موقوف نہ ہو جیسے سواد اور بیاض میں تقابل تضاد ہے کیوں کہ دونوں وجودی ہیں، اور سواد کا بیاض پر اور بیاض کا سواد پر سمجھنا موقوف نہیں ہے۔

دعویٰ: ہر جسم متحرک جو حرکت کرتا ہے اس کے لئے اس کی جسمیت کے علاوہ کوئی دوسرا ہی محرک ہوا کرتا ہے، جسم خود اپنے جسم ہونے کی وجہ سے حرکت نہیں کرتا بلکہ جسم کو حرکت دینے والی کوئی اور ہی چیز ہوتی ہے اس کی جسمیت کے علاوہ۔

دلیل: اگر جسم متحرک ہو جسمیت کی وجہ سے تو جسم کا ہمیشہ متحرک ہونا لازم آئے گا کیوں کہ جسم کے اندر جسمیت ہمیشہ رہتی ہے، تالی (جسم کا ہمیشہ متحرک ہونا) کاذب و باطل ہے، کیوں کہ بعض اجسام ساکن ہیں بعض متحرک ہیں، اور متحرک بھی بعض وقت حرکت کرتے ہیں، بعض وقت ساکن ہو جاتے ہیں، پس مقدم (جسم کا جسمیت کی وجہ سے متحرک ہونا) بھی کاذب و باطل ہے۔

مقولہ میں حرکت واقع ہونے کا مفہوم: یہ ہے کہ موضوع (متحرک) اس مقولہ کی ایک نوع سے دوسری نوع کی طرف حرکت کرے یا ایک صنف سے دوسری صنف کی طرف حرکت کرے یا ایک فرد سے دوسرے فرد کی طرف حرکت کرے۔

مقولہ کے اعتبار سے حرکت کی تقسیم

اُس مقولہ کے اعتبار سے جس میں حرکت واقع ہوتی ہے حرکت کی چار قسمیں ہیں:

(۱) حرکت فی الکم (مقدار میں حرکت)

(۲) حرکت فی الکیف (کیفیت میں حرکت)

(۳) حرکت فی الاین (اَین ومکان میں حرکت)

(۴) حرکت فی الوضع (وضع وہیئت میں حرکت)

حرکت فی الکم (حرکت کمیہ): ایک مقدار سے دوسری مقدار کی طرف حرکت کرنا جیسے نمو (بڑھنا) اور ذبول (گھٹنا)

فائدہ: نُمو: میں انتقال ہوتا ہے مقدار صغیر سے مقدار کبیر کی طرف۔ اور ذبول: میں انتقال ہوتا ہے مقدار کبیر سے مقدار صغیر کی طرف۔

نُمو: جسم کے اجزاء اصلیہ کی مقدار کا بڑھ جانا اس چیز کی وجہ سے جو اس جسم کی طرف ملائی جائے اور تمام اطراف (طول، عرض، عمق) میں اس کے اندر داخل ہو جائے طبعی تناسب کے مطابق۔

ذُبُول: جسم کے اجزاء اصلیہ کی مقدار کا کم ہو جانا اس چیز کی وجہ سے جو اس سے جدا ہو جائے تمام اطراف میں طبعی تناسب پر۔

سِمَن: (موٹا ہونا) جسم کے اجزاء زائدہ کی مقدار کا بڑھ جانا تمام جوانب میں طبعی تناسب کے مطابق، باہر سے کسی چیز کے ملائے جانے کی وجہ سے۔

تَخَلْخُل: (بیچ بیچ میں خالی ہونا) جسم کی مقدار کا بڑھ جانا کسی دوسری خارجی چیز کو اس میں ملائے بغیر۔

ہُزال: (دبلا ہونا) جسم کے اجزاء زائدہ کی مقدار کا کم ہونا تمام جوانب میں طبعی تناسب کے مطابق اس چیز کی وجہ سے جو اس سے جدا ہو جائے۔

تکاثف: (گاڑھا ہونا) جسم کی مقدار کا کم ہونا اس سے کسی جز کے جدا ہوئے بغیر۔

نوٹ: حرکت فی الکم (حرکت کمیہ) صرف نمو اور ذبول میں منحصر نہیں بلکہ حرکت کمیہ کی چھ اقسام ہیں: (۱) نمو (۲) ذبول (۳) سمن (۴) تخلخل (۵) ہزال (۶)

تکاثف۔

اجزاءاصلیہ: وہ اجزاء ہیں جوحیوانات میں منی سے پیدا ہوتے ہیں جیسے ہڈی، پٹھا اور رباط۔

رباط: وہ چیز ہے جس سے بدن کے اعضاء کے جوڑوں کو آپس میں ملایا جاتا ہے جیسے ہڈیوں کے سروں میں گونداور رالا پیدا ہوتا ہے۔

هو ما يربط به مفاصل الاعضاء مثل ما يكون فى رؤس العظام

اجزاءزائدہ: وہ اجزاء ہیں جوخون سے پیدا ہوتے ہیں جیسے گوشت، چربی اور رواج۔

فائدہ: تخلخل کا اطلاق کبھی انتفاش (دھنسنے اور پھیل جانے) پر ہوتا ہے، اور تکاثف کا اطلاق اندماج (سکڑ جانے اور اکٹھا ہو جانے) پر ہوتا ہے، نیز کبھی تخلخل کا اطلاق کسی چیز کے قوام (مادہ) کے پتلا ہونے اور تکاثف کا اطلاق کسی چیز کے قوام (مادہ) کے گاڑھا ہونے پر ہوتا ہے۔

حرکت فی الکیف: (استحالہ) کیفیت کی ایک نوع سے دوسری نوع کی طرف حرکت کا ہونا جیسے پانی کا حرارت سے برودت کی طرف اور برودت سے حرارت کی طرف منتقل ہونا اس کی صورت نوعیہ (صورت مائیہ) کے باقی رہنے کے ساتھ، حرکت فی الکیف کا دوسرا نام استحالہ ہے۔

حرکت فی الاین: (نُقلہ) جسم کا ایک مکان سے دوسرے مکان کی طرف منتقل ہونا آہستگی کے طریقے پر۔ حرکت فی الاین کا دوسرا نام نُقلہ ہے۔

حرکت فی الوضع: ایک وضع وہیئت سے دوسری وضع وہیئت کی طرف تدریجاً منتقل ہونا جیسے کھڑے ہونے والے کا بیٹھ جانا۔

تنبیہ: متن (ہدایۃ الحکمت) میں حرکت فی الوضع کی تعریف "ان تكون للجسم حركة على الاستدارة" (جسم کا گھومنے کے طریقے پر حرکت کرنا) دراصل حرکت فی الوضع کی تعریف نہیں ہے بلکہ ایک مثال ہے۔

فائدہ: حرکت صرف چار مقولہ،مقولۂ کم،مقولۂ کیف،مقولۂ این اور مقولۂ وضع میں منحصر نہیں، بلکہ اظہر یہ ہے کہ بقیہ پانچ مقولۂ عرضیہ،مقولۂ اضافت،مقولۂ مِلک،مقولۂ فعل،مقولۂ انفعال اور مقولۂ متی میں بھی حرکت واقع ہوتی ہے۔ ہاں کم، کیف، این اور وضع میں بلا واسطہ حرکت واقع ہوتی ہے اور اضافت، ملک، فعل، انفعال اور متی میں بالواسطہ حرکت واقع ہوتی ہے،مقولۂ اضافت میں چاروں مقولے (کم، کیف، این اور وضع) کے واسطہ سے،مقولۂ ملک میں حرکت فی الاین کے تابع ہوکر،مقولۂ فعل اور مقولۂ انفعال میں حرکت فی الکیف کے تابع ہوکر حرکت واقع ہوتی ہے،اسی طرح مقولۂ متی میں حرکت مقولۂ این کے تابع ہوکر متحقق ہوتی ہے۔

قوت محرکہ کے اعتبار سے حرکت کی تقسیم

حرکت کی دو قسمیں ہیں، (۱) حرکت ذاتیہ (۲) حرکت عرضیہ

دلیل حصر: حرکت کی دو قسمیں ہیں ذاتیہ،عرضیہ، اس لئے کہ حرکت کے ساتھ متصف ہونے والی چیز (متحرک) دو حال سے خالی نہیں یا تو حقیقۃً اس میں حرکت حاصل ہوگی یا نہیں بلکہ حقیقۃً کسی دوسری چیز میں حرکت حاصل ہوگی اور متحرک اسی دوسری چیز کے تابع ہوکر حرکت کے ساتھ متصف ہوگا، اول (متحرک میں حرکت حقیقۃً حاصل ہے) تو اس کا نام حرکت ذاتیہ ہے اور ثانی (کسی دوسری چیز میں حقیقۃً حرکت حاصل ہے اسی کے تابع ہوکر متحرک میں حرکت حاصل ہے) تو اس کا نام حرکت عرضیہ ہے۔

حرکت ذاتیہ: متحرک میں حقیقۃً حرکت حاصل ہو جیسے جسم کی حرکت۔

حرکت عرضیہ: متحرک میں حقیقۃً حرکت نہ ہو بلکہ کسی دوسری چیز میں حقیقۃً حرکت حاصل ہو، اسی دوسری چیز کے تابع ہوکر متحرک حرکت کے ساتھ متصف ہو جیسے جسم کے اعراض رنگ،شکل وصورت کی حرکت، کیوں کہ یہ جسم کے تابع ہوکر ہے۔

حرکت ذاتیہ کی اقسام

حرکت ذاتیہ کی تین قسمیں ہیں (۱)طبعیہ (۲)قسریہ (۳)ارادیہ

دلیل حصر: حرکت ذاتیہ کی تین قسمیں ہیں طبعیہ، قسریہ، ارادیہ، اس لئے کہ قوت محرکہ دو حال سے خالی نہیں یا وہ خارج (باہر) سے مستفاد ہوگی یا نہیں، اگر خارج سے مستفاد نہیں ہے بلکہ خود متحرک کی ذات میں موجود ہے تو دو حال سے خالی نہیں یا تو اس کے لئے شعور (علم) ہوگا یا نہیں اگر اس کو شعور ہے تو حرکت ارادیہ ہے اور اگر شعور نہیں ہے تو حرکت طبعیہ ہے، اور اگر قوت محرکہ خارج سے مستفاد ہے تو حرکت قسریہ ہے۔

حرکت طبعیہ: حرکت ذاتیہ کی قوت محرکہ خارج سے مستفاد نہ ہو اور اس کے لئے شعور نہ ہو جیسے ڈھیلے اور پتھر کا اوپر سے نیچے کی طرف حرکت کرنا، کیوں کہ قوت محرکہ ڈھیلے اور پتھر کی ذات میں ثقل موجود ہے اور اس کے لئے شعور نہیں ہے۔

حرکت ارادیہ: حرکت ذاتیہ کی قوت محرکہ خارج سے مستفاد نہ ہو اور اس کے لئے شعور ہو جیسے انسان کا اپنے نفس کے ارادہ سے حرکت کرنا کہ اس کی قوت محرکہ انسان کی ذات میں موجود ہے اور انسان کے نفس کو حرکت کا شعور بھی ہوتا ہے۔

حرکت قسریہ: حرکت ذاتیہ کی قوت محرکہ خارج سے مستفاد ہو جیسے کسی پتھر کو نیچے سے اوپر پھینکا جائے، پتھر میں اوپر جانے کی قوت خارج (پھینکنے والے کی طرف) سے حاصل ہوتی ہے پتھر کی طبیعت کے اندر داخل نہیں ہے۔

خارج کی مراد: وہ چیز ہے جو اشارہ حسیہ میں متحرک سے ممتاز ہو۔

قوت محرکہ کا اطلاق ومراد: قوت محرکہ کا اطلاق مبدأ میل (طبیعت) پر بھی ہوتا ہے اور میل پر بھی ہوتا ہے، میل کے معنی مائل ہونا ہے اور مبدأ کا معنی علت اور سبب ہے، اور کسی جہت کی طرف مائل ہونے کی علت طبیعت ہوتی ہے۔

قوت محرکہ سے مبدأ میل مراد لینا اولیٰ اور عبارتِ متن کے زیادہ لائق ہے۔

زمان کی بحث

زمان: (زمانہ) ایک ایسی ممکن چیز ہے جو امتداد والی ہے، جو زیادتی اور نقصان کو قبول کرنے والی ہے جس کے اجزاء اکٹھے نہیں ہوتے۔

زمانہ کی تعریف کے اجزاء: تین ہیں (۱) امر ممکن ممتد (ایسی ممکن چیز جو امتداد والی ہو) (۲) قابل للزیادۃ والنقصان (زیادتی اور نقصان کو قبول کرنے والی ہو) (۳) غیر مجتمع الاجزاء (اس کے اجزاء مجتمع اکٹھے نہ ہوں)

حرکت کی طرح زمانہ کا دو معنی ہے (۱) زمانہ توسطی (۲) زمانہ قطعی

زمانہ توسطی خارج میں موجود ہے، اور زمانہ قطعی موہوم ہے۔

(۱) زمانہ توسطی: وہ امر ہے جو خارج میں موجود ہے اور غیر منقسم ہے، اس کا نام ''آن سیال'' بہنے والا آن بھی رکھا جاتا ہے۔

(۲) زمانہ قطعی: وہ امر منقسم موہوم ہے جس کا خارج میں کوئی وجود نہیں۔

زمانہ مقدارِ حرکت ہے

فائدہ: زمانہ مقدارِ حرکت ہے، زمانہ سے حرکت کا اندازہ لگایا جاتا ہے۔

دو دعویٰ ہے ایک زمانہ کا مقدار ہونا اور دوسرا دعویٰ ہے زمانہ کا مقدار حرکت ہونا، پہلے دعویٰ (زمانہ مقدار ہے) کی دلیل یہ ہے کہ زمانہ ''کم'' ہے، اور کم مقدار کو کہتے ہیں پس زمانہ مقدار ہے۔ دوسرے دعویٰ (زمانہ مقدار حرکت ہے) اس کی دلیل یہ ہے کہ زمانہ دو حال سے خالی نہیں یا تو وہ ہیئت قارہ کے لئے مقدار ہوگا یا ہیئت غیر قارہ کے لئے، ہیئت قارہ کے لئے مقدار ہونا محال ہے کیوں کہ زمانہ غیر قار ہے، اور غیر قار چیز، قار چیز کے

لئے مقدار نہیں ہوسکتی، پس ثابت ہوا کہ زمانہ ہیئت غیر قارہ کے لئے مقدار ہے اور ہیئت غیر قارہ حرکت کو کہتے ہیں، پس ثابت ہوا کہ زمانہ حرکت کے لئے مقدار ہے۔

ہیئت قارہ: وہ ہیئت ہے جو برقرار رہنے والی ہو، ایک زمانہ تک ٹھہرنے والی ہو اور اس کے اجزاء مجتمع ہوں جیسے جسم کی سفیدی، سیاہی اور دیگر اعراض۔

ہیئت غیر قارہ: وہ ہیئت ہے جو برقرار رہنے والی نہ ہو، ایک زمانہ تک ٹھہرنے والی نہ ہو، اور اس کے اجزاء مجتمع نہ ہوں جیسے حرکت۔

تنبیہ: جوہر صرف قار ہوتا ہے عرض قار اور غیر قار دونوں ہوتا ہے۔

فائدہ: زمانہ ازلی ہے اس کے لئے کوئی ابتدا نہیں، زمانہ ابدی ہے اس کے لئے کوئی انتہا نہیں۔ چنانچہ دو دعویٰ ہے (۱) **الزمان لا بداية له**، زمانہ کے لئے کوئی ابتدا نہیں، (۲) **ولا نهاية له**، زمانہ کے لئے کوئی انتہا نہیں۔

پہلے دعویٰ (**الزمان لا بداية له.** زمانہ کے لئے ابتدا نہیں) کی دلیل یہ ہے کہ اگر زمانہ کے لئے ابتدا ہو تو زمانہ کا عدم اس کے وجود سے قبل ہوگا ایسی قبلیت کے طور پر جو بعدیت کے ساتھ موجود نہ ہوگی اور ہر وہ قبلیت جو بعدیت کے ساتھ موجود نہ ہو وہ زمانیہ ہوتی ہے پس عدم کا زمانہ مقدم ہوگا وجود کے زمانہ پر، جب عدم کا زمانہ وجود کے زمانہ پر مقدم ہوگا تو زمانہ کا مقدم ہونا لازم آئے گا زمانہ پر اور یہ خلاف مفروض ہے کیوں کہ ہم نے زمانہ کے وجود سے پہلے زمانہ کا عدم فرض کیا تھا جو چیز خلاف مفروض کو مستلزم ہو وہ محال ہے لہذا زمانہ کے لئے ابتدا کا ہونا محال ہے۔

دوسرے دعویٰ (لانہایۃ لہ، زمانہ کے لئے انتہا نہیں) کی دلیل یہ ہے کہ اگر زمانہ کے لئے انتہا ہوگی تو زمانے کے وجود کے بعد زمانہ کا عدم ہوگا اس بعدیت کے طور پر جو قبلیت کے ساتھ موجود نہ ہو اور ہر وہ بعدیت جو قبلیت کے ساتھ موجود نہ ہو وہ زمانیہ ہے پس زمانہ کا عدم زمانہ کے وجود کے بعد ہوگا، عدم کا زمانہ موخر ہوگا وجود کے زمانہ سے، زمانہ کے معدوم وختم ہونے کے بعد بھی زمانہ کا پایا جانا لازم آئے گا، اور یہ خلاف مفروض ہے،

کیوں کہ ہم نے زمانہ کے وجود کے بعد زمانہ کا عدم وانقطاع فرض کیا ہے، خلاف مفروض کو جو چیز مستلزم ہو وہ محال ہے، لہٰذا زمانہ کے لئے انتہا کا ہونا محال ہے۔

قبلیت زمانیہ: ہر وہ قبلیت جو بعدیت کے ساتھ موجود نہ ہو، ہر وہ قبلیت جس کا بعدیت کے ساتھ اجتماع نہ ہو، مقدم موخر کے ساتھ جمع نہ ہو۔

بعدیت زمانیہ: ہر وہ بعدیت جو قبلیت کے ساتھ موجود نہ ہو، ہر وہ بعدیت جس کا قبلیت کے ساتھ اجتماع نہ ہو، موخر مقدم کے ساتھ جمع نہ ہو۔

عرض اولی: بلاواسطہ عارض ہونا۔

واسطہ فی الاثبات: وہ چیز جو موضوع کے لئے محمول کے ثابت ہونے کے لئے نظر عقل کے اعتبار سے واسطہ بنے، جیسے قیاس کے اندر ہوتا ہے کہ جب اکبر کو اصغر کے لئے ثابت کیا جاتا ہے تو نظر عقل میں اس کے لئے حد اوسط کو واسطہ بنایا جاتا ہے۔

واسطہ فی الثبوت: وہ چیز جو معروض کے لئے کسی عارض کے ثابت ہونے میں نفس الامر اور واقع کے اعتبار سے واسطہ بنے جیسے جب آدمی ہاتھ میں چابی لے کر ہاتھ کو حرکت دیتا ہے تو چابی بھی حرکت کرتی ہے پس چابی کی حرکت عارض ہوتی ہے وہ نفس الامر میں ہاتھ کے واسطہ سے ہوتی ہے۔

تمت بالخیر

۱۱/شعبان ۱۴۴۱ھ/ ۶/اپریل ۲۰۲۰ء

بروز دوشنبہ بوقت ۳/بجکر ۳۰/منٹ